



# HESPÉRIS

## TOME X

Année 1930.

Fascicule I.



### SOMMAIRE

	Pages
F. KRENKOW. — <i>Deux nouveaux manuscrits arabes sur l'Espagne musulmane acquis par le Musée britannique</i> .....	1
L. BRUNOT. — <i>Topographie dialectale de Rabat</i> .....	7
R. BLACHÈRE. — <i>Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne : Šā'id de Baǧdād</i> .....	15
E. LAOUST. — <i>Au sujet de la charrue berbère (11 fig.)</i> .....	37
E. LÉVI-PROVENÇAL. — <i>Notes d'histoire almohade, III : Un nouveau fragment de chronique anonyme</i> .....	49
G. S. COLIN. — <i>Notes de dialectologie arabe. — I : Les trois interdentales de l'arabe hispanique. — II : Sur l'arabe marocain de l'époque almohade</i> .....	91

\*  
\* \*

### COMMUNICATIONS :

E. LÉVI-PROVENÇAL. — <i>A propos du « pont du cadi » de Grenade</i> .....	121
G. S. COLIN. — <i>Autour du Jāma' el-fna de Marrakech</i> .....	122
G. S. COLIN. — <i>La fausse « Plaine du preux » des traducteurs de Léon l'Africain</i> .....	123
G. S. COLIN. — <i>Étymologies maǧribines</i> .....	125

\*  
\* \*

### BIBLIOGRAPHIE :

- E. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade* (R. BLACHÈRE), p. 129. — L. MASSIGNON, *Recueil de textes inédits concernant la mystique en pays d'Islām* (R. BLACHÈRE), p. 131. — IBN AL-ḤAṬĪB LISĀN AD-DĪN, *al-Lamḥat al-badrīya* (E. LÉVI-PROVENÇAL), p. 133. — Pedro de ALCALÁ, *Arte para ... saber la lingua arauīga* (R. RICARD), p. 134.



DEUX NOUVEAUX MANUSCRITS ARABES  
SUR L'ESPAGNE MUSULMANE  
ACQUIS PAR LE MUSÉE BRITANNIQUE

---

Parmi les manuscrits arabes récemment acquis par la Bibliothèque du Musée Britannique, il s'en trouve deux qui offrent un spécial intérêt pour les lecteurs de cette revue. Les œuvres qu'ils renferment ne sont pas inconnues; mais ces manuscrits sont à la fois remarquables par leur âge et par leur état de conservation.

I. *Ms. Or. 7940.*

Grand volume de 313 feuillets à 25 lignes par page, contenant le quatrième et le cinquième volume du dictionnaire biographique, intitulé *ad-Dail wa 't-Takmila li-kitābai al-Mawṣūl wa 'ṣ-Ṣila*, par Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad IBN 'ABD AL-MALIK AL-AWSI AL-MARRĀ-KUṢĪ. L'écriture est en caractères espagnols anciens, et le manuscrit, sauf quelques piqures de vers aux premiers feuillets, est en très bon état et pourrait servir de base à une édition. La Bibliothèque Nationale de Paris, suivant le catalogue, possède aussi le cinquième volume du même ouvrage, mais les détails qui suivent semblent prouver que ce manuscrit doit correspondre au quatrième, et non au cinquième tome. Une autre copie fragmentaire, probablement du troisième tome, est conservée à la Bibliothèque de l'Escorial, sous le n° 1677.

Parmi les biographies, en général très courtes, j'ai relevé celle de 'Arib b. Sa'id al-Kurṭubī, le continuateur des *Annales* de Ṭabari. Comme elle est curieuse, je la transcris entièrement dans la liste de noms qui suit. Le nombre des biographies est très grand et il serait impossible d'en donner



un relevé détaillé; je me suis borné à indiquer ceux des feuillets qui contiennent des noms particuliers. La première biographie est la suivante :

(F° 1 r°) عبد الملك بن احمد بن احمد بن سعيد بن ..... الزهرى شلى ابو الوليد روى عن ابى الح... بن الطلاء وابى محمد بن عُرُوس وغيرهما وكان راويةً حياً سنة ثمانين وخمس مائة

Suivent un grand nombre de 'Abd al-Malik :

15 r° — عبد الواحد — عبد المهيمن — عبد المولى : 14 v° — عبد النعم : F° 12 r° — عاصم : 22 v° — عاشر — العادل — عابد : 22 r° — عبد الوهاب : 15 v° — عبد الولي — عبدوس — عباس — عبادة : 26 r° — عبادِل — عباد : 24 v° — عامر — العاص : 23 v° — عذرة — عدفي — عدل : 31 r° — عثمان : 29 v° — عتيق — عتبة — عبيد — عبود .

Au f° 31, on trouve la biographie suivante :

عريب بن سعيد قرطبي عداده في الموالى من بيت يعرفون ببني التُّركى ، كان اديباً كاتباً شاعراً مطبوعاً تأريخياً تأم المعرفة بالاخبار ذا حظ من النحو واللغة طيباً ماهراً شديد العناية بكتب الاطباء القدماء والمحدثين ، وله مصنّعات منها تأريخه الذى اختصره من تأريخ أبى جعفر الطبرى وأضاف اليه أخبار افريقية والاندلس وهو كتاب ممتع ، ومنها كتابه في الانواء وهو مفيد مستعمل معتمد ، ومنها كتابه في خلق الانسان وتدبير الاطفال ، ومنها كتابه في عيون الادوية ، وانشد له ابن فرج في كتاب الحقائق كثيراً وكان فيه باقى شديد ، قال أبو عثمان سعيد بن عثمان شهدته يوماً وقد دخل على الحاجب جعفر بن عثمان في منزله يربض الرصافة وعنده جلة الخدمة ووجوه الناس وسعيد بن عبد الله الشنتريني اقرب اصل المجلس منه مقعداً وكانت له خاصة به وميل اليه فتخطى رقاب الناس واحداً واحداً حتى قرب من الحاجب فاستحيا منه واقعه في فرجة كانت بينه وبين الشنتريني ، وكتب فيها هذين البيتين بديهةً وثاولهما الحاجب وهما

حال بيني وبين وجهك في السـمـجـس شخص على القلوب ثقيل  
وما توهمت قبلها أن شخصا بين قلبي وناظري سيجول

استعمله الناصر على كورة اشونة سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة وكانت له في الحاجب المنصور ابى عامر محمد بن ابى عامر منزلة وخاصة حتى صدر منه جفاء بجلسه لابی الحسن على بن محمد السعدى (sic) القادم من العراق ، وكان مغنيا ماهرا واحد عصره في صناعة الالخان فغنى المنصور بقطعة لبيد

مهلا ابيت اللعن لا تأكل مَعَهُ

الاشطار ، فلم يؤاكل عريبا بعدها ولا شاربَه ، وكان خازن السلاح ،

: F° 33 r° — عافر — عساكر : F° 32 v° — عزيز — عزان : F° 32 r° — العز : F° 31 v°

.على — عتيل — عفتان — عطاء — عصام

Au f° 63, se trouve une longue biographie dont j'ai extrait les détails qui suivent, parce qu'ils donnent des renseignements sur la vie de l'auteur :

على بن محمد بن حسن الانصارى اشبيلي جيانى الاصل نزل مراکش ابو الحسن الجيانى ..... أخذ عنه كثير من أصحابنا وأخذت عنه وجالسته كثيرا وانتفعت بذاكرته في الطريقة الادبية ... (F° 68 v°) ثم صار يستعمل في الاعمال السلطانية فولى خطة الاشراف على بلاد حاحة من نظر مراکش فتوفي بتمام طريت ثالث عيد الاضحى في سنة ثلاث وستين وستمائة ودفن بقبلى جامعها وقد زرت قبره هناك نفعه الله بقربته وورثه بيت مآل المسلمين

— عمرو : F° 108 v° — عمرو — عمران : F° 106 v° — عمر : F° 99 v° — عليم : F° 99 r°

غريب : F° 114 v° — غالب : F° 113 v° — عيسى — عياض — عياش — عياد — عون — عوف

— فاتح — غياث — غليب : F° 115 v° — غلبون — غطيف — غص : F° 115 r° — غريب —

: F° 118 r° — فرج — فتوح — فتمون : F° 117 v° — فتح — فائق — فاز — فارح — فاتق

: 125 v° — قاسم — فيل — فضيل : 118 v° — الفضل — فضل الله — فضالة — فرقد — كوثر — كيت — كمال — كريم — قوس — قند — قطن — قحطان : 126 r° — قاصل — الميث — لَو عاش : 127 r° — لب -- لاوى.

A partir du f° 127 r°, les Muḥammad occupent tout le reste du manuscrit.

Au f° 155, se trouve le colophon suivant :

نجز الرابع من كتاب الذيل والتكملة تصنيف القاضي ابى عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك رحمه الله ويتاوه فى الخامس ان شاء الله محمد بن احمد بن عبد الملك ..... على يد عبد الله بن عمر بن عثمان التدغى غفر الله له ولوالديه ولاحيائه الخ

Ce qui pourrait être la date du manuscrit a été biffé à l'encre de telle manière qu'il m'a été impossible de lire les traces des lettres. La dernière biographie du volume est très courte :

محمد بن على بن وزير ابو عبد الله روى عن ابى اسحاق بن فرقد ، نجز السفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة لكتاى الموصول والصلة تصنيف الشيخ القاضي ابى عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الاوسى المراكشى رحمه الله يتاوه فى اول السادس ان شاء الله محمد بن على بن ياسر الانصارى جيانى ..... على يد عبد الله بن عمر بن عثمان التدغى غفر الله ذنوبه الخ

## II. Ms. Or. 8674.

C'est le second et, semble-t-il, le dernier volume de la célèbre *Iḥāṭa* de LISÂN AD-DĪN IBN AL-ĪJĀṬĪB. Manuscrit copié en 825, je crois, à en juger d'après le colophon difficilement lisible, dont voici le texte :

انتهى كتاب الاجاطة بحمد الله الخ كتبه بياه الفانية يحيى بن عثمان بن على البوسينى السخى غفر الله له ولوالديه ..... فى الساعة الثانية فى يوم الاربعاء الثامن والعشرون (sic) من صفر عام كهض ويا من نظر اليه والفى فيه تصحيننا فليعلم ان بعضه مكتوب من الاصل المكتوب منه والنقص زاسة العلم

La première biographie est celle de محمد بن علي بن فرج القربلياني. Au f° 167 r°, commence l'autobiographie de l'auteur :

المؤلف محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن علي بن أحمد السلماني

قرطبي الاصل ثم طليطلي الخ

Le manuscrit est un grand volume in-4° de 194 feuillets, plus trois feuillets qui contiennent un index des biographies. Malheureusement, en dépit de sa bonne écriture, ce manuscrit est d'un déchiffrement peu aisé, parce que l'encre, dans un grand nombre de feuillets, a pénétré d'une page dans l'autre. S'il n'était trop souvent impossible à déchiffrer, ce manuscrit pourrait servir de base à une édition. Mais, comme le mauvais goût de l'auteur lui a fait employer dans son ouvrage une langue d'une recherche extrême, le secours de bons manuscrits sera absolument nécessaire pour la préparation d'une publication critique : tout le monde sait combien elle serait désirable, étant donnée l'importance de l'*Ihāta* pour l'histoire de l'Espagne au cours des derniers siècles de la domination musulmane.

F. KRENKOW.

---



## TOPOGRAPHIE DIALECTALE DE RABAT<sup>(1)</sup>

---

Il est curieux de constater que, dans une ville dont le nombre des habitants indigènes atteint à peine le chiffre de vingt mille, il existe visiblement un compartimentage social et ethnique correspondant à un compartimentage dialectal et à une répartition de la population par quartiers. Cet état de choses, qui se maintient malgré l'afflux incessant de population indigène depuis le Protectorat, existait tel quel avant notre arrivée et depuis quelques siècles probablement. Il n'est peut être pas superflu d'étudier rapidement cette topographie dialectale, ne serait-ce que pour fixer les limites dans lesquelles a évolué notre enquête.

Les véritables citadins rbatis, les *ulâd l-blâd*, se classent en *hnifiîn* et *andalus*. Les premiers se disent d'origine arabe pure et prétendent qu'ils sont venus d'Arabie, appelés par Moulay Idris II, lorsqu'il fonda la ville de Fès; leurs ancêtres auraient donc résidé à Fès et, de là, ces Arabes, devenus citadins, auraient essaimé dans les villes du Maroc. Ce n'est pas le lieu de contrôler cette opinion, il suffit qu'elle soit profondément ancrée dans l'esprit de la population pour qu'elle ait toute sa valeur sociale. Cependant on ne peut s'empêcher de supposer que nombre de *hnifiîn*, bien qu'ils portent des noms arabes, ce dont ils sont très fiers, sont tout simplement des ruraux des alentours devenus citadins depuis longtemps. Les *andalus* se distinguent des *hnifiîn* par plus d'un trait; ils sont généralement très blancs de peau et ont une physionomie nettement européenne; ils sont très propres et très urbanisés; leurs maisons sont coquettes — à l'intérieur s'entend —, leurs femmes sont très habiles en broderie. On ne reconnaît comme andalous que ceux qui portent des noms à consonance espagnole : *Palânbo*, *Krisëbbo*, *Ronda*, *Qorṭobi*, *Lmalqe* (de Malaga), *Lemḍouâr* (Almodovar), *Ljabori* (d'Evora), *Karrakso* (pour Carrasco), *Lubaris*, *Piris*,

(1) Extrait de l'Introduction des *Textes Arabes de Rabat*, actuellement sous presse.

*Molîn*, *Bargas* (pour Vergas), etc.... Au dire de ces indigènes, tous ces Andalous et eux seuls sont les enfants des proscrits d'Espagne; on ne conçoit pas à Rabat qu'un réfugié d'Espagne puisse avoir un nom à consonance arabe. On n'y fait pas non plus la part des renégats espagnols très nombreux convertis à l'Islam et qui ont conservé leurs noms patronymiques accompagnés au début d'un *lælî* « le renégat », vite oublié par la suite. L'opinion est partagée sur le compte des Andalous : les uns, ne songeant qu'à leur degré de civilisation, disent que ce sont des gens supérieurs; les autres, impressionnés par leurs noms espagnols, voient en eux des étrangers et, par conséquent, des musulmans de qualité inférieure; les Andalous se mêlent de toute façon avec les *hniffîin* et habitent avec eux ce qu'on appelle le centre de la ville, c'est-à-dire les quartiers d'El-Alou, de Moulay-Brahim et de Boukroun entre le boulevard El-Alou, la rue Sidi-Fatah, la Souika, la rue des Consuls, mise à part l'enclave de la *Bhira* dont nous parlerons tout à l'heure. Quand les Andalous immigrèrent à Rabat, au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle, ceux qui étaient les plus riches s'installèrent dans la Casbah dite aujourd'hui des Oudaya et dominèrent les pauvres qui se massèrent dans la ville actuelle; des révoltes nombreuses éclatèrent contre les gens de la Casbah et des combats incessants eurent lieu entre Rabat-Casbah, Rabat-Ville et Salé (cf. DE CASTRIES, *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, t. III, fonds de France, p. 187 et suiv.). Aujourd'hui, les Andalous ont évacué la Casbah complètement et ils se sont fondus en une seule masse homogène. C'est leur dialecte, identique à celui des *hniffîin*, que nous étudierons.

A ces citadins afflinés, quelque peu efféminés, fiers de leur origine et de leur civilisation, s'opposent les ruraux répartis en deux groupes : les Oudaya et les autres, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Les Oudaya de Rabat sont une fraction de la célèbre et grande tribu guich des Oudaya dont les révoltes et les tribulations nombreuses ont préoccupé plus d'un sultan depuis le fameux Moulay Ismaïl, qui la militarisa, jusqu'à Moulay 'Abd er-Rahman, qui la dissémina dans tout le Maroc. Ceux qui furent affectés à Rabat reçurent la Casbah comme lieu de séjour en 1260 H. : ils eurent le droit de bâtir sur le terrain makhzen et jouissent depuis de ce droit. Les Oudaya, depuis le début de leur installation à Rabat, jusqu'au Protectorat, n'ont pas voulu avoir beaucoup de relations avec le reste de la ville; un Rbati, avant 1912, n'osait s'aventurer dans la Casbah sans être accompagné d'un protecteur oudiyi. D'autres Oudaya, campés

entre Rabat et Témara, étaient d'intrépides cavaliers : lorsque la ville était attaquée par les Za'ër voisins, ils partaient à cheval pour les combattre, tandis que les citadins affolés fermaient les portes de la ville et se barricadaient dans leurs maisons. Aussi, les Oudaya professaient-ils pour les citadins un mépris non déguisé, qui se traduisait par l'expression *'dšqš lebīād* « les poules blanches », appliquée aux Rbatis. Les Oudaya de la ville, chargés de la garde de la Casbah, constituaient un contingent à pied sous les ordres du Caïd de Rabat ; ils avaient pour les citadins autant de mépris que leurs frères installés *extra muros* (v. MERCIER, *L'Administration marocaine à Rabat*, in *Arch. Mar.*, t. VII, p. 355). Dans ces conditions, les Oudaya ont conservé leur dialecte de l'*arobiya* à peu près pur ; le *q* devient *g*, leur parler est rude, il disent *ʔaʔol* pour *sir* : « va-t'en » ; *hājid ʔanni* pour *bīlək ʔalīja* : « laisse-moi la paix » ; *ʔāzla* ! pour *qšī* « viens ! », etc., etc. Cependant, des relations avec les Rbatis, devenues depuis dix ans de plus en plus fréquentes, l'autorisation donnée à tout le monde de demeurer dans la Casbah, ne sont pas sans conséquence sur le dialecte des Oudaya ; les enfants surtout parlent de plus en plus comme les citadins, et le jour n'est pas éloigné où les Oudaya, mêlés à tout le reste de la population, n'auront plus de langage particulier. Cependant, on les reconnaîtra sans doute longtemps encore par l'habitude qu'ils ont de dénommer les personnes en respectant la filiation maternelle, ex. : *Moḥammed uld ʔāīcha ʔallāl* « Mohammed fils de 'Aïcha, laquelle est fille de 'Allal ».

Les autres ruraux établis à Rabat sont des Za'ër, des Beni Hassan, sans compter ceux qui viennent de plus loin, *h'dmu lḥāima u dēḥlu ll'mdīna* : « ils ont abattu la tente et sont entrés en ville », dit le proverbe. Ils habitaient le quartier de l'Oubira, aujourd'hui transformé par nous, près de la porte El-Alou, le quartier d'Elgza, dont nous avons fait une rue commerçante, la Souika, avec la partie comprise entre la rue Souika et les remparts, et le quartier Oukaça, où nous avons installé les prostituées. On ne peut s'empêcher de constater que nous avons construit nos plus beaux immeubles dans le quartier d'El-Oubira, qui était aux yeux des indigènes, le plus sale, le plus infect, que notre commerce s'est établi dans la rue Elgza, qui était le plus mal fréquenté, et que c'est le quartier des ruraux les plus afflinés que nous avons réservé au culte d'Eros. Ainsi, les vrais citadins, qui ne laissaient aux étrangers musulmans que la périphérie de leur ville, n'ont pas été dérangés par nous, mais les ruraux ont été



singulièrement bousculés. Ces ruraux, tenus à distance par les vrais Rbatis, ont conservé leur rude prononciation et leur vocabulaire originels, ce qui fait dire aux citadins : *ḳarbi ɣāḥha ibq̣ɾ f̣ lqālēb ṣ ḅẓen zām j̣ḥṛɔ̣ẓ ẓāụɛ̣ẓ* : « quand bien même l'arabe (c'est-à-dire « le paysan ») resterait soixante-dix ans dans un moule, il en sortirait encore tordu ». Les expressions ordurières ne manquent pas non plus qui révèlent le mépris que tout citadin qui se respecte professe pour le rural. Ce sont les femmes rurales installées en ville qui tissent les fameux tapis de Rabat ; les femmes des Oudaya ont pour spécialité de laver ou filer la laine ; quant aux citadines, elles se consacrent uniquement à la broderie.

A côté de ces deux groupes importants, citadins et ruraux, les gens du quartier dit *Bhira*, les *Bhiriin* attirent l'attention par plusieurs de leurs caractères. Dans ce quartier, les juifs jadis étaient groupés — non parqués — plus ou moins mêlés aux musulmans. Il en a été ainsi jadis de toutes les villes marocaines et Safi, de nos jours, montre ce que devait être il y a un siècle ou deux la cohabitation judéo-musulmane avant la fondation de mellahs. C'est Moulay Sliman qui, en 1222 H., ordonna de réserver aux juifs de Rabat et Salé des quartiers spéciaux pour les séparer nettement des musulmans. Le 25 ša'bān 1223, le mellah de Rabat fut achevé et, le 27 du même mois, le dernier juif quitta la ville musulmane. Mais beaucoup de propriétaires d'immeubles, mis en demeure d'abandonner leurs maisons ou de se faire musulmans, abjurèrent leur foi et entrèrent dans le giron de l'Islam ; c'est un phénomène social tout semblable à celui qui s'est produit à Fès à une époque très antérieure et qui explique la présence de nombreux juifs islamisés, *islamiin* dans la bourgeoisie marocaine. Juifs et musulmans sont d'accord en ce qui concerne l'exode ou la conversion des juifs du quartier de Bhira et des preuves tangibles viendraient à l'appui de leurs dires : ce seraient des actes de propriété rédigés en hébreu concernant des immeubles de la *Bhira* et qui sont détenus par des juifs du Mellah ; c'est encore l'architecture un peu spéciale des maisons du quartier rappelant à s'y méprendre celles des maisons du Mellah ; ce sont certaines mœurs, certaines coutumes qui décèlent leur origine juive ; c'est enfin le parler lui-même qui offre plus d'un trait de ressemblance avec celui des juifs. Dans ce parler, les chuintantes *ẓ*, *ṣ* sont remplacées par les sifflantes *z*, *s* ; l'accent de phrase traînant et l'accent tonique sont nettement juifs ; certaines expressions leur sont communes avec les juifs, par exemple *a imma* « maman ! » pour

*a<sup>u</sup>mmu<sup>i</sup>*. Comme on s'y attend bien, les musulmans de vieille souche méprisent les *Bhiriġin*; on les entend dire de ces convertis : *išūri bāqē ḥdār* : « c'est un juif encore frais »; *ulād zamaliḥa*, *ulād ʔazzūna* : « enfants de *zamalīḥa*, de *ʔazzūna* » (noms propres féminins juifs), *ulād a immā zīd flifla* : « gens de : maman ajoute du poivron ! » ou *ulād mrīq ʔ ḥāzīna* : « gens (qui aiment) la salade de tomates et poivrons », faisant allusion ainsi à leur goût prononcé pour les mets épicés, goût qu'ils partagent avec les juifs.

Dans chacun des groupes passés en revue, les femmes constituent un élément à part ayant un langage un peu spécial : elles ont une prédilection marquée pour les diminutifs, elles emploient volontiers la deuxième personne du féminin des verbes même en s'adressant à des hommes, elles ont des intonations particulières, elles zéaient facilement, enfin elles ont un certain nombre de vocables et d'expressions qui leur sont propres et que les hommes n'emploieraient pas sans s'attirer des moqueries.

Les juifs de Rabat ont un dialecte arabe qui se distingue de celui des musulmans par un accent de phrase très caractéristique, le remplacement général des chuintantes par les sifflantes correspondantes et un vocabulaire émaillé de termes hébraïques et de termes espagnols plus abondants. La langue française est de plus en plus répandue dans les populations juives des villes ; il ne semble pas cependant que, malgré ses progrès extrêmement rapides, elle soit appelée à détrôner de sitôt le dialecte arabe. Il faut ajouter que le dialecte arabe des juifs de Rabat est nettement différent de celui des juifs de Salé, Fès, Sefrou, etc... ; chaque Mellah a, peut-on dire, son parler original.

Telles sont les grandes divisions, à la fois dialectales et ethniques de la population indigène de Rabat. On doit y ajouter certains éléments étrangers musulmans qui ne sont pas sans exercer leur influence inévitable sur l'ensemble des parlers de la ville. Rabat, ville capitale, reçoit, de nos jours beaucoup plus qu'autrefois, une population « makhzen », composée de fonctionnaires et de mokhaznis, qui se distingue assez nettement du reste de la population. Les fonctionnaires sont originaires de toutes les villes du Maroc, mais surtout de Fès ; ils cherchent tous à s'exprimer avec une correction et une recherche qui ont pour modèle l'arabe classique ; ils adoucissent les emphatiques, les gutturales, et parlent, autant que possible, en déplaçant vers les lèvres tout le clavier consonantique ; leur parler est donc très usé au point de vue phonétique. La qualité et la

science de ces lettrés en font des modèles que chacun veut copier pour paraître distingué.

Les mokhaznis ou domestiques du palais sont en principe des descendants du guich des 'Abid ou *buâḥâr*, créé par Moulay Isma'il. Leur langage se caractérise par une grande volubilité, la disparition des chuintantes et un notable contingent de vocables spéciaux. Ils se mêlent peu aux gens de la ville et vivent entre eux dans l'Agdal du Sultan.

Les Touarga (*tûrugî*, plur. *tûârğa*) habitent eux aussi l'Agdal du Sultan sous des huttes (*nuḡâla*). Ils sont d'origine berbère saharienne. Le *Naṣr el-matāni*, édition de Fès, vol. II, p. 570, dit que ce sont des Lemtouna. D'après az-Zayyāni (*Bustān*), ils proviendraient du guich nègre rassemblé dans le Sous par Sidi Moḥammed ben 'Abdallah. Ce prince les aurait installés dans l'Agdal de Rabat. Les Touarga constituèrent jusqu'à ces derniers temps un guich chargé tout particulièrement de la garde du palais et de l'Agdal (v. MERCIER, *L'Administration marocaine de Rabat*, p. 369). Voisins des mokhaznis du Sultan et mêlés à des contingents de *Buâḥâr*, les Touarga ont cessé de parler le berbère; ils ont un dialecte particulier qui a tous les caractères des dialectes ruraux.

On ne peut dire avec exactitude l'influence que les nègres esclaves et les berbères, épiciers, menuisiers, charbonniers, ou porteurs d'eau, exercent sur le dialecte des groupes ethniques de Rabat; elle semble nulle.

Il n'en est pas de même des Algériens et Tunisiens de toute classe que nous avons amenés au Maroc. Les rôles de fonctionnaire et d'interprète qu'ils ont joués dès le début ont donné à leurs expressions dialectales particulières une valeur toute spéciale, une valeur administrative, renforcée par le fait que les Français parlant l'arabe, venus tous d'Algérie et de Tunisie, emploient les mêmes expressions; les Marocains se sont appliqués à retenir et à employer dans leurs rapports avec nous ces vocables étrangers à leur dialecte. Cependant, entre eux, les Marocains n'emploient les termes nouveaux qu'autant que ces termes expriment une idée nouvelle ou désignent un objet jusqu'alors inconnu. Quelques mots français, tels que : « défendu > *deḡfandē*, l'argent > *larṣān* », convoi > *kuvfa* », chantier > *ṣāntē* », magasin > *magaza* », kilogr. > *kîlo* », se sont introduits dans la langue de Rabat par l'intermédiaire des chefs de chantiers algériens.

Quant au français, il apporte directement tout un lot de mots désignant des objets inconnus avant le Protectorat : « automobile > *ṭomobil* ;

téléphone > *teḷe fun* », etc. D'autre part, notre parti pris de tout traduire en arabe a créé et mis en circulation une série de termes administratifs appartenant à l'arabe classique, sinon quant au sens, du moins quant à la forme. On entend couramment en ville parler de *idāra* « direction » (d'un service), *muraqēb* « contrôleur », *mūdīr* « directeur », etc., etc...

La présence des Français, dont beaucoup connaissent l'arabe classique, a eu une conséquence assez inattendue sur le dialecte de Rabat ; les indigènes se sont mis à rechercher le plus de correction possible dans leur langage ; ils tentent, avec plus ou moins de succès, de se rapprocher de l'arabe classique, ils évitent les expressions et même les tournures qu'ils estiment vulgaires ou simplement peu logiques, en un mot, ils châtient leur langue dès qu'ils sont en notre présence pour peu qu'ils aient une culture scolaire quelconque. Le peuple, néanmoins, conserve heureusement son parler original et riche, très expressif, qui lutte victorieusement encore contre le pédantisme des lettrés de toute valeur.

Malgré la diversité ethnique et dialectale des gens de Rabat, malgré les influences inévitables des parlers étrangers, le dialecte de Rabat des citadins reste lui-même et ne risque pas de disparaître comme celui de Casablanca ; il le doit à la supériorité sociale de ceux qui le parlent, à leur civilisation avancée, et à sa propre richesse qui en fait un instrument linguistique parfaitement adapté à la vie marocaine.

L. BRUNOT.

---



UN PIONNIER DE LA CULTURE ARABE ORIENTALE EN ESPAGNE  
AU X<sup>e</sup> SIÈCLE

ŠĀ'ID DE BAĠDĀD<sup>(1)</sup>

Si le X<sup>e</sup> siècle marque pour le califat de Baġdād le début d'une irrémédiable décadence, il constitue au contraire pour l'Espagne musulmane une de ces périodes où la vie intellectuelle se trouve favorisée dans son essor par une série de hasards heureux : en politique, par l'accession au pouvoir d'hommes supérieurs, — dans le domaine de l'esprit, par l'apparition de précurseurs dont le travail, souvent méconnu, aboutit à un épanouissement quasi miraculeux des arts et des sciences. Au règne du khalife umayyade 'Abd ar-Raḥmān III (350/960), avait succédé celui, plus brillant encore, de son fils al-Ḥakam. A la mort de ce dernier, en 366/976, le pouvoir, près de passer à un incapable, avait été ressaisi presque immédiatement par le *ḥāġib* Muḥammad ibn Abi 'Āmir, une des plus remarquables figures de l'Espagne musulmane au Moyen-Age.

Durant tout ce brillant X<sup>e</sup> siècle et même pendant une partie du XI<sup>e</sup>,

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Aḍ Ḍabbī, *Buġyat al-multamis* (Madrid, 1885), n° 852 (cite des sources orales s'appuyant sur Ibn Ḥazm); Ibn Baškuwal, *aṣ-Šila* (Madrid, 1883), n° 536 (cite al-Ḥumaidi, Ibn Ḥayyan et Ibn Ḥazm); Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yan* (Caire, 1310), I, 229 (reproduit le précédent); as-Suyūṭī, *Buġyat al-wu'āt* (Caire, 1325), 267 (reproduit un passage du *Ta'riḥ Baġdād* d'Ibn an-Naġġār, de la *Bulja* d'al-Firūzabādī et du *Wāfi bi'l-wafayāt* d'aṣ-Šafādī qui cite Ibn Baškuwal); al-Maḥḥārī, *Analectes* (Leyde, 1855-1861), I, 382-384, 547, II, 52-58, 176; Abu Bakr ibn al-Ḥair, *Index librorum* (Saragosse, 1895), 306; al-Marrakuṣī, *Histoire des Almohades*, trad. Fagnan (Alger, 1893), 24-31 (reproduit aḍ-Ḍabbī); Ibn 'Idāri, *al-Bayān 'l-muġrib*, trad. Fagnan (tomes I et II, Alger, 1901-1904), 460; *ibid.* (tome III, éd. Lévi-Provençal, Paris, 1930), 18-20; Ibn Bassām, *ad-Ḍaḥira*, mss. Lévi-Provençal; Ḥāġġī Ḥalifa, *Lexicon bibliographicum* (Leipzig, 1835-1858), IV, 424 (reproduit Ibn Ḥallikān); Ibn al-Atīr, *Annales du Maghrib*, trad. Fagnan (Alger, 1901), 400; Cheikho, *Maġāni 'l-adab* (Beyrouth, 1913), III, 156 (citation d'un passage d'al-Marrakuṣī), VII, 426 (abrégé de la notice d'aḍ-Ḍabbī); Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne* (Leyde, 1861), III, 247; Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico* (Madrid, 1898), n° 79; Amari, *Bibliotheca arabo-sicula*, texte arabe (1855-1857), 625, 644, 659, 675, trad. (1880-1881), 428, 414-415, 542, 566, 603.

l'Andalousie devait rester sous la tutelle intellectuelle de l'Orient. Tout contribuait d'ailleurs à l'y maintenir : la présence au pouvoir de khalifes d'origine syrienne ou d'hommes continuant leur tradition, le respect qu'inspirait aux Occidentaux tout ce qui leur venait du Levant, surtout les débuts encore fort récents de l'activité intellectuelle dans l'Espagne musulmane. Tout le X<sup>e</sup> siècle est marqué par des voyages d'Andalous qui vont faire le pèlerinage de la Mekke et chercher en Orient un complément à leur culture. Certains parmi eux se fixent même définitivement en Syrie ou en Égypte. La plupart, cependant, demeurent fidèles à leur patrie et, de retour chez eux, font profiter leurs compatriotes de ce qu'ils ont appris. Grâce à ces voyageurs, les Orientaux voient leur attention attirée par l'Espagne. A leur tour, ils se rendent en cette Andalousie, dont ils se font d'ailleurs une idée assez chimérique (1). Ce mouvement, relativement lent sous le règne de 'Abd ar-Raḥman III, s'amplifie sous celui d'al-Iḥakam II et durant la régence de Muḥammad ibn Abi 'Āmir. Pour certains de ces immigrants, remarquons-le, il ne s'agissait guère que de faire du négoce dans un pays nouveau et, accessoirement, d'apporter avec eux un peu de culture orientale (2). Pour la majorité d'entre eux, toutefois, la diffusion de cette culture était le motif essentiel qui les amenait en Occident, non qu'ils y fussent poussés par l'amour de la science, mais, parce qu'à la faveur de cette diffusion, ils comptaient bien obtenir la protection des Mécènes andalous. Ce calcul était d'ailleurs généralement juste. Certains de ces Orientaux, arrivés en Espagne, devenaient chefs d'écoles et enseignaient la *tradition*, la théologie et les sciences profanes (3) ; d'autres étaient investis de fonctions officielles (4). Presque tous s'introduisaient à la cour de Cordoue comme courtisans et poètes.

Du point de vue littéraire, le seul qui nous occupe ici, l'influence de ces immigrants ne saurait être exagérée. Grâce à eux, dès la fin du X<sup>e</sup> siècle, l'Andalousie fut si bien imprégnée de culture littéraire orientale que certains poètes, sans risquer de s'y trouver dépaysés, pouvaient venir y terminer une carrière commencée à Bagdad ou au Caire. C'est notamment le

(1) A ces Orientaux, il faudrait d'ailleurs ajouter de nombreux Nord-Africains et des Siciliens. Cf. Ibn Baṣkuwāl, n<sup>os</sup> 179, 184, 185, 186.

(2) Cf. Ibn Baṣkuwāl, n<sup>os</sup> 243, 265, 649, 1195, 1196, 1197, 1205.

(3) Cf. Ibn Baṣkuwāl, n<sup>os</sup> 650, 709, 1191.

(4) Cf. Ibn Baṣkuwāl, n<sup>os</sup> 182, 1188.

cas d'un bohème d'allure assez pittoresque, connu en Occident sous le nom de Şa'id le Philologue.

Il s'appelait en fait Abu 'l-'Ala' Şa'id ibn al-Hasan ibn 'Isa ar-Raba'i. Sur sa famille nous ne savons rien, sinon qu'elle se disait de pure souche arabe (1). Lui-même naquit à Mosoul ou dans la région (2), à une date que nous ignorons, probablement vers 950 de notre ère (3). Nous ne savons pas où il fit ses premières études. Son goût pour la littérature s'étant toutefois manifesté de bonne heure, il fit un séjour assez long à Bagdad pour y compléter ses connaissances.

Bien que cette ville, au cours des guerres intestines du début du X<sup>e</sup> siècle, eût cessé d'être la capitale politique de l'Orient musulman, elle était encore le centre d'un mouvement artistique et scientifique exerçant une attraction puissante dans tout l'Iraq. Sous la protection des sultans buyides, la poésie était l'objet d'un culte presque idolâtre. Beaux esprits, versificateurs de profession, pieux jurisconsultes, petits maîtres, érudits ou troubadours besogneux, tout le monde rimait avec rage. Les cénacles pullulaient. Et de tout cela naissait une production énorme, maniérée, presque toujours vide, où surnageaient quelques œuvres de poètes véritables comme celles d'Ibn al-Ḥaǧǧāǧ, d'al-Mutanabbī, de Sarī ar-Raḥā', du Chérif ar-Riḍā. A côté de cette activité si souvent frivole, s'en exerçait une autre plus pondérée, il est vrai, mais tout aussi néfaste pour la culture d'une nation : celle des grammairiens et des philologues, pesantes gens, d'ailleurs fort érudits, qui composaient inlassablement des traités sur des raretés grammaticales ou des commentaires d'ouvrages connus.

A Bagdad, Şa'id suivit les leçons de savants de second ordre (4) comme Abu Sulaimān al-Ḥaṭṭābī (5), auteur d'ouvrages philologiques sur les traditions du Prophète et poète à ses heures. Il se mêla aussi à l'auditoire nombreux qui se pressait autour d'Abū Sa'id as-Sirāfi (6) et d'Abū 'Alī al-

(1) Ce qui l'indique est l'ethnique d'*ar-Raba'i* porté par Şa'id, dérivé de Rabi'a, nom d'un certain nombre de tribus arabes du Nord. Cf. *Ḳāmūs*, III, 25, en bas; Ibn Ḥallikān, I, 344, lig. 5-7.

(2) Ibn an-Naǧǧār *apud* as-Suyūṭī, *op. cit.*

(3) Ibn Baṣkuwāl dit en effet qu'il mourut vers 410/1019 « à un âge avancé ». En le faisant naître vers 950, il serait donc mort septuagénaire.

(4) Ibn an-Naǧǧār, dans as-Suyūṭī, les mentionne sans citer leurs noms.

(5) Abū Sulaimān Ḥamd ibn Muḥammad al-Ḥaṭṭābī, né à Bust, dans la province de Kaboul, mort dans cette ville en 388/998. Cf. Ibn Ḥallikān, I, 166; as-Suyūṭī, 239.

(6) Mort à Bagdad en 368/978. Cf. Brockelmann, *Gesch. der ar. Litt.*, I, 113.



Fārisi (1), deux professeurs fameux, plus particulièrement célèbres par leur travaux sur la grammaire et la lexicographie arabes.

De la fréquentation de ces maîtres, Šā'id tira des connaissances littéraires très sérieuses. La grammaire, il est vrai, n'était pas sa partie la plus forte. Par contre, il avait été nourri de ce qui constitue pour un Arabe « la moelle du lion », à savoir des œuvres poétiques archaïques et modernes et, pour les bien comprendre, il avait été amené à étudier les généalogies, l'histoire légendaire, les chroniques arabes et même la musique (2). Entre temps, selon la mode universelle, il s'était essayé à rimer. Il y réussit mieux que la plupart de ceux qu'il voyait faire autour de lui. Deux vocations semblaient donc s'offrir à son choix : celle d'érudit et celle de poète, chacune ayant ses mécènes. Šā'id se crut assez de talent pour les suivre toutes les deux ensemble.

A tout le moins, il avait assez de dons pour réussir dans un cercle mondain réclamant plutôt de brillantes apparences que de sérieuses qualités. « Il était prompt à la riposte, nous disent en effet ses biographes (3), de bonne compagnie, d'un commerce agréable et plein de profits ». A ces qualités d'homme du monde, il ajoutait d'ailleurs des mérites d'un ordre plus positif, inséparables de tout bon courtisan, en général, et de tout courtisan oriental, en particulier. « Il savait gentiment solliciter les dons, nous disent ces mêmes biographes. Il était expert à se faire accorder de l'argent et rompu à l'art de tourner des remerciements gracieux, quand on avait satisfait à ses demandes. »

Les qualités de cet habile homme, il est vrai, étaient malheureusement éclipsées par quelques défauts. Ce Panurge à cervelle scientifique était un bohème débraillé, sans cesse à court d'argent. C'était aussi un ivrogne fiéffé, un débauché cynique, constamment occupé à s'amuser, n'aimant rien plus qu'à lâcher de grasses plaisanteries. De méchants bruits couraient sur son compte et on le disait assez mauvais musulman (4). Tous ces vices, néanmoins, n'eussent pu suffire à l'empêcher de se pousser dans le monde, et nous savons que le scandale des mœurs était monnaie courante dans les milieux buyides de Bagdād (5). Il faut chercher ailleurs la cause qui fit

(1) Mort à Bagdād en 377/987. Cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, 113.

(2) Ibn Baškuwāl; aḡ-Ḍabbi, 306; as-Suyūṭi; al-Maḡḡari, II, 53; aḡ-Ḍahabī.

(3) Ibn Baškuwāl; aḡ-Ḍabbi, 306.

(4) Al-Maḡḡari, II, 52.

(5) Cf. Mez, *Die Renaissance des Islams*, 291.

obstacle à la carrière de Şā'id en Iraq. En dernière analyse, il semble bien que nous la trouvions dans la suspicion qui pesait sur lui en tant que savant.

Dans un monde, en effet, où la tradition orale était à la base de toute la culture, on devait se montrer d'une impitoyable sévérité vis-à-vis des farceurs et des faussaires. Or Şā'id, dont l'érudition, nous l'avons dit, était cependant très vaste, ne savait pas résister au plaisir d'étonner son auditoire et surtout ne pouvait se résigner à ne point faire de réponse à une question embarrassante. Son imagination trop féconde, dans l'un et l'autre cas, lui suggérait des trouvailles philologiques qui n'étaient pas toujours du goût de ses contemporains. « Si Şā'id, dit un biographe (1), avait moins sacrifié à sa légèreté d'esprit, il eût inspiré beaucoup plus de confiance. » A la vérité, il semble bien que le poète philologue, au bout d'un certain temps, ne fut plus l'objet d'aucune créance dans les milieux baḡdādiens (2). Il dut finalement renoncer à se faire un nom dans l'Iraq. Il décida de s'exiler d'une patrie ingrate, mais à laquelle il songea toujours avec un regret mêlé de tendresse (3). Selon toute vraisemblance, il fut attiré tout d'abord par l'Égypte et le Caire, que venaient de fonder les khalifes faṭimides. Peut-être songea-t-il un instant à se fixer à la cour de ces derniers. Mais là encore les érudits, les poètes et les beaux esprits pullulaient et rendaient difficile l'accès à la gloire littéraire. Combien plus tentante dut alors lui paraître l'Espagne si accueillante à la culture orientale, où, selon les rapports qui lui en étaient faits, « la langue arabe était étudiée et les belles-lettres cultivées aussi bien par les grands que par le peuple (4) ». D'Égypte, il poursuivit donc son voyage jusqu'en Andalousie, où il arriva dans le courant de l'année 380/990 (5). Il vint se fixer à Cordoue, dans le voisinage du ḥāḡib Muḥammad ibn Abi 'Āmir.

Depuis quatorze ans celui-ci était au pouvoir. En 374/984, il s'était fait décerner le titre d'*al-Manṣūr* (*Almanzor*). Le vrai khalife n'était plus le prince umayyade Hishām, mais cet Arabe de basse extraction, en passe de fonder une nouvelle dynastie héréditaire. Par sa ténacité, la logique de ses desseins, la volonté irréductible avec laquelle il les réalisait, par ses talents mili-

(1) Aḡ-Ḍabbi, 303.

(2) Ibn al-Kifṭī, dans aḡ-Ḍahabī, dans Amari, *Bibl. arabo-sicula*, texte, 644, trad., II, 542.

(3) Al-Maḡḡarī, II, 176.

(4) Ibn al-Kifṭī, *op. cit.*

(5) Aḡ-Ḍabbi, 306; Ibn Baṣṣuwal.

taires aussi, *mutatis mutandis*, ce personnage ne serait pas sans faire songer à notre Richelieu. Comme tous les parvenus, il était d'ailleurs possédé du désir de perpétuer son nom dans l'avenir et d'égaler son œuvre à celle des khalifes umaiyades 'Abd ar-Raḥmān III et al-Ḥakam II. Dans la ville d'az-Zāhira, construite par lui (1), tout près de Cordoue, il avait réuni des poètes, des artistes, des érudits, au grand émoi des pieuses gens qui, par la bouche des *ṣāḥib*, s'élevaient avec colère contre cette agitation profane. Il est vrai que la vie menée à cette cour d'az-Zāhira n'était rien moins qu'édifiante. Au retour de ses campagnes en Castille et en Léon, al-Manṣūr aimait à venir se reposer dans son palais d'al-ʿĀmiriya, entouré de jardins frais, rempli du murmure des vasques, embaumé du parfum des fleurs (2). Autour de lui, rien que des courtisans spirituels, de plaisants compagnons ou des bouffons facétieux. Il n'avait plus du tout alors l'apparence d'un potentat redoutable. Il devenait un amphitryon plein de bonhomie qui autorisait tout parmi ses invités, en sa présence. Parfois, dans l'intimité, c'étaient de longs banquets où l'on mangeait bien, où l'on buvait mieux encore. On récitait des vers, on en improvisait. Dans l'ivresse grandissante, les plaisanteries s'enhardissaient. On voyait alors de hauts dignitaires se mettre à danser en chantant des chansons bachiques (3). Parfois, devant un public plus élargi, on tenait au contraire de véritables séances académiques. Le *ḥāḡib* mettait aux prises des grammairiens et des philologues qui luttaient d'érudition, s'assommaient à coup de citations et, finalement, en venaient à des propos aigres-doux. Avec son calme un peu méprisant d'homme supérieur, al-Manṣūr souriait et calmait tout d'un mot (4).

Ṣāʿid ne parvint pas immédiatement à se faire admettre à la cour d'az-Zāhira. Il dut manœuvrer plusieurs mois, peut-être même plusieurs années avant d'y réussir (5). Quand enfin il fut arrivé à se faire remarquer du premier ministre, celui-ci se montra tout disposé à bien accueillir cet oriental, ce « baḡdādien », comme on l'appelait. Il lui semblait même de sa dignité

(1) De 368/978 à 370/980. Cf. Ibn 'Idāri, *Bayān*, trad. Fagnan, 457-460.

(2) Voir la description d'az-Zāhira dans al-Faṭḥ ibn Ḥakān, *Maṭmaḥ*, 12.

(3) Al-Maḡḡarī, II, 177. Cette vie à la cour d'al-Manṣūr est, somme toute, exactement semblable à celle des khalifes orientaux, telle que Gaudefroy-Demombynes l'a si joliment décrite dans ses *Institutions musulmanes*, p. 25.

(4) Al-Maḡḡarī, I, 381, lig. 13.

(5) Ce qui le prouve, c'est que Ṣāʿid, arrivé en Espagne en 380/990, écrivit seulement en 385/995, pour al-Manṣūr, son *Livre des Joyaux*. Or la composition de cet ouvrage se place immédiatement après l'admission de Ṣāʿid à la cour.

de suivre sur ce point l'exemple des khalifes umaiyades, qui avaient eu le bonheur de retenir auprès d'eux le célèbre al-Kālī (1). La seule question était de savoir ce que valait le nouveau venu. Il convoqua donc les grammairiens, les philologues et les lettrés de son entourage et leur demanda de faire subir un examen à Şā'id. Inutile de dire qu'il n'eut pas à enflammer leur zèle. Tous considéraient d'un trop mauvais œil cet intrus venu d'Orient leur ravir une part de leurs faveurs, pour ne point chercher dans leur sac à diableries philologiques les questions les plus capables de le réduire au silence et de le discréditer aux yeux de leur protecteur. Au jour convenu, un auditoire nombreux, composé de hauts dignitaires, de secrétaires de chancellerie, de littérateurs, de poètes, se réunit dans une des salles du palais d'al-'Āmiriyya. Le grammairien al-'Āṣimī (2), le précepteur des fils d'al-Manṣūr, Ibn al-'Arīf, qui avait fait un voyage en Orient (3), et beaucoup d'autres, constituaient, si l'on peut dire, la commission d'examen. Quand Şā'id fut introduit, il perdit tout d'abord contenance. Ce que voyant, al-Manṣūr, pour lui témoigner sa bienveillance, le fit asseoir tout près de lui et se mit à l'interroger lui-même sur un de ses maîtres en Orient. Ce fut le signal et les grammairiens présents commencèrent leurs questions. D'abord ils triomphèrent. Şā'id se troublait, éludait les points difficiles, finit par avouer que la grammaire n'était pas son fort, mais qu'en lexicologie il ne craignait personne. Sur l'ordre d'al-Manṣūr (4), on se transporta sur le terrain philologique. Alors tout changea. Şā'id, avec complaisance, se mit à étaler une érudition étourdissante, à déployer toutes les ressources de sa mémoire qu'il savait infailible (5). Bientôt même, il passa à l'offensive, se prit à interroger ses propres examinateurs, leur proposa de telles questions qu'à leur tour ils furent réduits au silence. L'épreuve était concluante et Şā'id fut admis à la cour du *hāḡib*.

La cabale ne désarma cependant point. Ibn al-'Arīf, surtout, enrageait de voir le crédit acquis par ce baḡdādien hâbleur, rendu insolent par son

(1) Al-Maḡḡarī, II, 52.

(2) J'ignore quel est ce personnage. Cf. aḡ-Ḍabbī, 308 en bas.

(3) Il s'agit ici d'al-Husain ibn al-Walid, qui séjourna plusieurs années en Égypte, devint précepteur des fils d'al-Manṣūr à son retour en Espagne, se distingua comme grammairien et comme bel esprit et mourut à Tolède en 390/1000. Cf. aḡ-Ḍabbī, n° 653; Ibn al-Faraḡī, n° 354; as-Suyūṭī, *op. cit.*, 237.

(4) Aḡ-Ḍabbī, 308; al-Maḡḡarī, II, 53.

(5) Aḡ-Ḍabbī, 309 en bas; al-Maḡḡarī, II, 53.

succès, occupé sans cesse à chanter la supériorité de sa patrie (1). Il mettait tout en œuvre pour perdre ce rival. Peu de temps après l'introduction de Šā'id à la cour, il fut sur le point d'y parvenir.

On venait d'apporter à al-Manṣūr une des premières roses qu'eut produites la saison (2). Cela inspira aussitôt à Šā'id un impromptu dont al-Manṣūr fut charmé. Mais Ibn al-ʿArīf veillait. « Ces vers sont d'al-ʿAbbās ibn al-Aḥnaf (3), dit-il, je les ai entendu réciter en Orient », et il s'offrit à en fournir la preuve. Il alla trouver, séance tenante, un rimeur à gages célèbre pour la facilité avec laquelle il produisait, lui commanda immédiatement une pièce d'allure archaïque où il glissa l'impromptu de Šā'id, la fit copier sur du parchemin, en caractères orientaux, puis revint montrer ce beau travail de perfidie à al-Manṣūr. Šā'id eut beau se défendre, jurer de sa sincérité, le *ḥāḡib* entra dans une violente colère contre lui; il l'avisa que, dès le lendemain, ses qualités d'improvisateur seraient mises à l'épreuve et que, s'il en allait à sa honte, il le ferait chasser d'Espagne. Le lendemain, la scène que nous avons déjà décrite se renouvela. Un seul changement au décor : devant l'assemblée composée du meilleur monde d'az-Zāhira, al-Manṣūr avait fait placer une immense corbeille où des fleurs de toute espèce étaient disposées en portiques; au pied de ceux-ci, un bassin rempli d'eau figurait un lac où, sur des perles jetées en guise de cailloux, nageait un serpent. Ça et là, des figurines représentaient des jeunes filles; l'une d'elles ramait dans une barque d'or. Dès que Šā'id fut entré, al-Manṣūr lui répéta ses menaces de la veille et ajouta : « Les personnes que tu vois prétendent que tout ce que tu dis est mensonge et que tu ne sais pas improviser... Détrompe-les en décrivant cette corbeille. » Šā'id se recueillit alors un instant, puis commença à réciter l'impromptu suivant (4) :

1. O Abū ʿĀmir (5), existe-il une autre faveur que la vôtre ? Seuls vos ennemis n'ont-ils pas lieu de craindre ?
2. Le Destin vous suggère ce qui confond d'étonnement ; les objets les plus merveilleux qu'on puisse trouver sont chez vous.

(1) Al-Maḡḡari, II, 176.

(2) Sur cette anecdote, voir ad-Dabbī, 258; as-Suyūṭī, 237; al-Maḡḡari, II, 54-55.

(3) Mort à Baḡdād, sous le règne du khalife al-Ma'mūn. Cf. Brockelmann, *Gesch. der ar. Litt.*, I, 74.

(4) Texte de ces vers dans al-Maḡḡari, II, 55-56.

(5) *Kunya* d'al-Manṣūr.

3. Voici des gerbes de fleurs que la ruisselante pluie a fait naître, parfum exquis et corolles diaprées.
4. Si grande en est la beauté que des jeunes filles se livrent à mille jeux parmi elles,
5. semblables à des gazelles cachées dans des retraites que des dômes de jasmin couvriraient.
6. Cependant plus merveilleux que ces fleurs est ce lac, agrémenté de choses rares offertes aux yeux de ces belles.
7. Les graviers en sont des perles ; un serpent tacheté, d'une dangereuse espèce, nage en ses eaux ;
8. L'œil, sur ses bords, distingue des bêtes sauvages et jusqu'à des tortues.
9. Toutefois, plus merveilleuse encore est cette jeune fille qui, dans sa nacelle, le diadème au front, ferait soupirer d'amour les beaux éphèbes.
10. Quand des vagues l'effraient, contre les aquilons, elle cherche refuge auprès de ses compagnes.
11. La belle est maîtresse de sa nacelle et rame de la main droite.
12. Certes, en aucun lieu je n'ai vu un jardin que les esclaves peuvent porter à deux mains.
13. Il n'est pas surprenant toutefois que votre grandeur, ô Prince, ait créé un jardin paré des fleurs des monts et des plaines.
14. Vous êtes, en effet, si puissant que, si vous vouliez transporter les cimes du Maṭālī' et du Raḍwā, les vents, craignant votre colère, y suffiraient à eux seuls.
15. Si vous désirez des vers ou quelque impromptu, chargez moi de les composer ! je suffirai à chanter votre gloire !

Le spectacle de la difficulté vaincue, l'union si heureuse du badinage et de la déférence, du genre descriptif pur et du panégyrique, firent sur al-Manṣūr l'impression la plus favorable. Il ordonna immédiatement de copier les vers de Şā'id, de remettre à celui-ci mille *dinār* d'or et cent robes d'honneur. Il lui assigna en outre une pension mensuelle de trente *dinār* et l'admit définitivement dans son entourage.

Les grammairiens et les philologues, bons amis de Şā'id, ne se tinrent cependant pas encore pour battus. S'ils avaient, en effet, essuyé un échec complet sur le terrain poétique, du moins ils pouvaient espérer une revanche dans le domaine de l'érudition pure. Şā'id leur en offrit lui-même bientôt l'occasion.

En rabi' I 385/mars 995, peu de temps, sinon immédiatement après les événements que nous venons de rapporter (1), al-Manṣūr aurait montré à

(1) Al-Maḡḡarī, II, 53 en bas. Ibn Baṣkuwāl (d'après Ibn Ḥayyān), aḍ-Ḍabbi, 306 en bas, et

Šāʿid un exemplaire des *Naʿwādir* ou *Raretés philologiques* du grammairien et philologue al-Ḳālī (1). Avec la suffisance et la vantardise qui lui étaient coutumières, le baġdādien se fit fort de composer un traité de ce genre qui n'aurait rien contenu qui figurât déjà dans celui d'al-Ḳālī. La gageure fut incontinent relevée et Šāʿid se mit au travail. Chaque jour, dans la mosquée d'az-Zāhira, il allait dicter une partie de son livre à des secrétaires commis à cet effet par le *ḥāġib*. Six mois plus tard, en ramaḍān, le livre était achevé, recevait le titre de *Kitāb al-fuṣūṣ*, — *le Livre des Joyaux*, — et était remis solennellement par Šāʿid à son mécène. Celui-ci, en récompense, lui fit donner 5000 *dinār* d'or et lui prescrivit d'en faire lui-même le commentaire public dans la mosquée cathédrale de la ville.

Cet ouvrage, qui contenait sans ordre une foule de détails concernant les mœurs, l'histoire, la grammaire, la philologie arabes, méritait-il ou non cet accueil flatteur ? Nous ne pouvons le savoir puisqu'il est perdu. La plupart des contemporains, toutefois, ne partagèrent pas l'opinion d'al-Manṣūr ; beaucoup notamment y auraient découvert des passages où l'imagination avait plus de place que les recherches érudites. Ibn al-ʿArif et sa coterie, uniquement poussés par l'amour de la vérité, comme bien on pense, se firent auprès d'al-Manṣūr les interprètes de la rumeur publique. Pour les besoins de la cause, ils grossirent aussi peut-être le nombre des passages jaillis, à ce qu'on disait, de l'imagination de Šāʿid et laissèrent entendre que tout l'ouvrage n'était qu'une énorme farce (2). Al-Manṣūr fut naturellement fort irrité du rôle que le baġdādien lui avait fait jouer. Puis, comme toujours dans les cas difficiles, il ordonna de mettre l'impudent à l'épreuve. Cette fois, d'ailleurs, il ne s'agissait plus de mesurer les connaissances littéraires ou grammaticales de son indigne protégé, mais d'estimer sa puissance d'invention, ou, si l'on aime mieux, son effronterie dans le mensonge. On prit de vieux parchemins blancs patinés par le temps (3), on les relia en un volume auquel on donna le titre d'un livre qui n'avait jamais existé, on mit le tout bien en évidence et l'on fit venir Šāʿid. Celui-ci, qui se donnait parfois des

Ibn Ḥallikān donnent de ces faits une version un peu différente de celle d'al-Maḳḳarī ; les deux se complètent.

(1) Ce grammairien, de son nom Abu ʿAlī Ismāʿīl ibn al-Ḳāsim, connu en Espagne sous le nom d'Abu ʿAlī al-Baġdādī et célèbre sous le sobriquet d'al-Ḳālī, était également venu d'Orient en Espagne, où il mourut en 379/389, un an avant l'arrivée de Šāʿid. Cf. *Encycl. de l'Isl.*, II, 1150.

(2) Al-Maḳḳarī, II, 53.

(3) Sur cette anecdote, voir al-Maḳḳarī, II, 54.

allures de bibliophile, ne se tint pas en voyant ce vieux bouquin. « C'est le *Livre des Anecdotes* d'Abū 'l-Ġawt as-Şan'ānī, dit al-Manşūr. L'as-tu déjà lu? » — « Certes, répondit effrontément Şā'id, qui ne se doutait pas de la supercherie. C'est un recueil de prose. Aucun vers ne s'y trouve. » — La preuve était faite. Al-Manşūr fit chasser l'impudent et ordonna de jeter dans le Guadalquivir l'exemplaire du *Livre des Joyaux* qu'il lui avait remis (1). Şā'id, personnellement, avait sans doute mérité cette rigueur. Son livre, par contre, ne justifiait peut-être pas tant de sévérité. Certains contemporains, en particulier, ne partagèrent pas une aversion qui, il faut le remarquer, était surtout le propre des ennemis personnels de l'auteur. Jusqu'à la fin de son séjour à Cordoue, Şā'id, en effet, parvint toujours à réunir des auditeurs à qui il faisait un commentaire oral de son livre. Certains étaient des élèves d'un grand avenir comme Ibn Ḥayyān (2), l'historien de l'Espagne, et l'érudit valencien 'Abd al-'Azīz ibn as-Sīd (3). Le *Livre des Joyaux*, après la mort de Şā'id et même pendant deux siècles, continua à être étudié à Cordoue (4). Toutefois les controverses qu'il avait soulevées à son apparition furent pour lui funestes, et le fait qu'il soit aujourd'hui perdu montre qu'il ne connut jamais une grande vogue dans le public (5). ✕

La disgrâce de Şā'id ne fut vraisemblablement que d'une courte durée. Sans doute l'habile bagdadien trouva-t-il l'occasion de rentrer en faveur auprès du tout-puissant al-Manşūr. Celui-ci, d'ailleurs, parut désormais décidé à toujours fermer les yeux sur les mensonges de son protégé. Il semble même qu'au lieu de s'en irriter, il y trouvât des occasions de rire. Parfois, en effet, pour avoir le plaisir de le confondre, pour se divertir des « gasconades » débitées d'un ton imperturbable par Şā'id, il lui posait les plus invraisemblables questions, forgeait des mots absolument baroques dont il

(1) Ibn Ḥallikan; as-Suyūṭī (d'après as-Şafadī), 278. Selon al-Maḳḳarī, II, 52, ce serait le public qui aurait jeté le livre dans le Guadalquivir, ce qui est bien invraisemblable. Selon al-Marrākuṣī, *Hist. des Almohades*, trad. Fagnan, 25, ce serait l'esclave de Şā'id qui, portant le livre, tomba dans le fleuve, au moment où il le traversait pour se rendre auprès d'al-Manşūr. Il se pourrait bien que cette dernière version soit une invention postérieure de Şā'id pour se procurer l'occasion de placer un bon mot.

(2) Ḥayyān ibn Ḥalaf ibn Ḥayyān, mort en 409/1075. Cf. Brockelmann, *op. cit.*, I, 338.

(3) Mort en Égypte en 427/1037. Cf. al-Maḳḳarī, I, 547; aḏ-Ḍabbī, n° 1088; Ibn Baṣṣuwal, n° 783.

(4) Abū Bakr ibn al-Ḥair, mort en 575/1179, le mentionne parmi les livres qu'il a étudiés. Cf. *Index Librorum*, 325. Le *Livre des Joyaux* aurait même été l'objet d'un commentaire écrit par le médecin égyptien Ibn an-Nafīs. Cf. Ḥāḡḡī Ḥalifa, IV, 424; Cheikho, *Maḡānī*, VII, 426.

(5) Cf. al-Maḳḳarī, II, 52.



lui demandait le sens (1), imaginait des livres et des auteurs, soi-disant fort connus en Iraq (2).

L'attitude de Šā'id vis-à-vis de ses ennemis était pour lui un autre sujet de divertissement. Ibn al-ʿArif et sa coterie avaient fini par prendre leur parti de la présence de cet intrus. La lutte ouverte était finie. On s'en tenait maintenant, de part et d'autre, à une guerre d'épigrammes où le baġdādien rendait coup pour coup. Al-Manṣūr se faisait l'arbitre de ces joutes et applaudissait au succès de son protégé (3). Parfois, enfin, pour amuser al-Manṣūr, Šā'id imaginait des tours, évidemment d'un goût douteux à nos yeux, mais fort propre à divertir le *ḥāġib*, beaucoup moins difficile que nous sur ce point. Un jour (4), par exemple, qu'il était, selon son habitude, sans argent, Šā'id imagina de se faire confectionner une tunique avec l'étoffe des bourses dans lesquelles al-Manṣūr lui avait envoyé ses dons. Il revêtit cette tunique sous ses vêtements, se rendit chez son mécène et, quand il fut seul avec lui, il ôta ses habits et ne garda que sa tunique. Au *ḥāġib*, qui s'étonnait de le voir en cet habit d'arlequin, Šā'id répliqua en soupirant que c'était là tout ce qui subsistait de ses dons. Al-Manṣūr rit beaucoup de cette gaminerie et, comprenant ce qu'elle voulait dire, fit, en réponse, un riche présent (5).

Il nous faut reconnaître, d'ailleurs, que Šā'id savait se faire bien venir de son protecteur, par d'autres qualités que ces dons d'amuseur bienveillant ou involontaire. Il sentait bien surtout que, si le *ḥāġib* ne voulait plus le prendre au sérieux en tant qu'érudit, du moins il continuait à faire grand cas de lui comme écrivain et comme poète. D'ailleurs, Šā'id eût-il voulu cesser de produire, qu'il ne l'aurait pu. Ses détracteurs, à la cour, étaient là, guettant ses moindres défaillances, sa fatigue, lui offrant des occasions de se mesurer avec eux, de déployer la supériorité de son talent. De même que le *Livre des Joyaux* avait été composé pour rivaliser avec le *Livre des raretés philologiques* d'al-Īlī, de même, presque tout ce qu'écrivit Šā'id, soit en prose, soit en vers, fut également inspiré par des motifs de rivalité littéraire. Deux romans qu'il composa notamment et qui sont aujourd'hui

(1) Aḍ-Ḍabbi, 308, lig. 13 et sv.; al-Maḡḡari, II, 56; al-Marrākuṣi, *Hist. des Almohades*, 28.

(2) Aḍ-Ḍabbi, 308.

(3) Al-Maḡḡari, I, 384; II, 176.

(4) Ibn Baṣṣuāl; aḍ-Ḍabbi, 303; al-Marrākuṣi, *Almohades*, 28.

(5) Voir dans al-Maḡḡari, II, 583, une version un peu différente.

perdus, n'eurent point d'autre origine. Tous deux s'apparentaient à des œuvres du même genre, fort prisées en Orient, une cinquantaine d'années plus tôt, et dont les *Mille et Une Nuits* nous offrent encore quelques spécimens.

Nous savons que, sous les premiers Khalifes 'abbāsides, des érudits s'étaient mis à recueillir des anecdotes sur des amants fameux dans l'Arabie, et, naturellement, à rassembler tous les fragments poétiques inspirés par ces amours. On avait eu ainsi une foule de monographies, comme *La Vie de Ġamil et de Buṭaina*, celle de *Kuṭayyir et de 'Azza*, de *Maġnūn et de Lailā* (1). Ces productions érudites n'avaient pas tardé à donner naissance à des œuvres dont les thèmes étaient fournis par des contes populaires, mais où l'imagination de chacun se donnait libre cours. On eut alors de petits écrits mêlés de prose et de vers, dans le genre d'*Aucassin et Nicolette*, comme *L'Égyptien et la Mekkoise*, *La Jeune Esclave, son Maître et 'Ubaid Allah ibn Mu'ammār* (2), ou des élucubrations rapportant les amours d'un mortel avec une fée (3). Sous le règne du khalife Hārūn ar-Rašid, un certain Abu's-Sari ibn Abi (?) Ġalib al-Ḥazraġi (4) avait écrit un de ces romans (nous en ignorons le titre) qui jouit d'une grande vogue et eut des lecteurs jusqu'en Espagne (5). Un jour, dit-on (6), un bel esprit de la cour d'az-Zāhira, Ḥassān ibn Mālik ibn Abi 'Abada (7) — un ennemi de Şā'id — trouva al-Manṣūr occupé à lire ce roman oriental. Il se mit incontinent à en composer un semblable, et, huit jours après, il offrait au *ḥāġib* un conte intitulé *Rabi'a et 'Uḡail*, un chef-d'œuvre du genre, paraît-il. Autant par besoin de déplaire à un rival que pour flatter les goûts de son protecteur, Şā'id entreprit lui aussi d'écrire un roman. Ce fut l'*Histoire d'al-Ḥaġafġaf fils de 'Udḡān ibn Yaṭribā (sic) et d'al-Ḥinnaṭ fille de Maḥrima ibn Anik*. Les héros en étaient absolument fictifs. L'imagination féconde de Şā'id put donc se déployer sans entraves. Le livre eut du succès

(1) Ibn an-Nadim, *Fihrist*, 306.

(2) Ibn an-Nadim, *Fihrist*, 307.

(3) Ibn an-Nadim, *Fihrist*, 308.

(4) Le *Fihrist*, 163, lig. 25. mentionne, mais, sans donner de détails, un poétereau du nom de Sahl ibn Ġalib (*sic*) al-Ḥazraġi. C'est très vraisemblablement le même que notre auteur.

(5) Aḡ-Ḍabbi, 255, 306 en bas; Yāḡūt, *Mu'ġam al-udabā*, III, 5.

(6) Aḡ-Ḍabbi, 255; Yāḡūt, *op. cit.*; al-Maḡḡari, II, 339.

(7) Abū 'Abada Ḥassān ibn Mālik ibn Abi 'Abada, connu comme grammairien et poète, devint vizir d'al-Mustazhir 'Abd ar-Raḡmān ibn Ḥiṣām et mourut vers 420/1030. Cf. aḡ-Ḍabbi, n° 662; Ibn Baṣṡuāl, n° 346; as-Suyūṭi, 238; Yāḡūt, III, 5; al-Maḡḡari, II, 369-370.

et, encouragé par l'accueil que lui réserva al-Manṣūr, le baġdādien écrivit un second roman, *al-Ġawwās fils d'al-Kaṭal al-Maḍḥiġi et sa cousine 'Afrā* (1), dont le personnage masculin, poète connu de l'époque umayyade (2), était devenu dans l'imagination de Ṣa'id un celadon soupirant d'amour pour la belle 'Afrā. Prose et vers y alternaient en un ensemble qui, au jugement d'un contemporain, Ibn Ḥazm, était des plus agréables et des plus délicats (3). Al-Manṣūr en fut si charmé qu'il prit un lecteur à gages pour l'en régaler chaque soir (4). Quelque grande toutefois que fût l'estime attachée par le *ḥāġib* à ses romans, il faut bien reconnaître cependant que c'était surtout le poète qui, en Ṣa'id, lui plaisait.

Le baġdādien était devenu le commensal obligé de son mécène, en tout temps et en tout lieu. Suivant une coutume qui se retrouve à l'époque dans toutes les cours musulmanes, il l'accompagnait dans ses expéditions contre les Chrétiens. Après la victoire il composait des panégyriques à la gloire du vainqueur. Seuls quelques fragments de ces poèmes nous sont parvenus. Bien que courts, ils nous permettent cependant de nous faire une idée de l'ensemble. C'étaient de ces pièces dithyrambiques analogues à toutes celles qui s'écrivaient en Orient, des poèmes conventionnels où le vainqueur était représenté invariablement sous les traits d'un héros redoutable à ses ennemis, magnanime et généreux envers ses amis ; c'étaient des morceaux d'une forme très travaillée, trop travaillée même, parée de tous les artifices de la rhétorique arabe, de toutes ses grâces maniérées et, pour nous, insaisissables. Très caractéristique est le panégyrique écrit par Ṣa'id en 385/995 en l'honneur du *ḥāġib*, qui conduisait alors une expédition contre Garcia Fernandez, comte de Castille (5). La veille de la bataille de Langa, où le comte devait tomber, mortellement blessé, aux mains des Musulmans, Ṣa'id avait capturé un cerf, à la chasse, l'avait appelé Garcia, pour augurer que son homonyme humain serait lui aussi fait prisonnier le lendemain, et l'avait envoyé à son protecteur, accompagné du panégyrique suivant (6) :

(1) Aḍ-Ḍabbi, 306 en bas.

(2) Voir *Ḳāmūs*, IV, 39 ; al-Mas'ūdī, *Tanbih*, 310 ; al-Buḥturi, *Hamāsa*, n°s 376, 377, 378, 547.

(3) Comme dans le roman de *Rabi'a et 'Uḳail*. Cf. aḍ-Ḍabbi, 255 ; al-Maḳḳari, II, 369.

(4) Aḍ-Ḍabbi, 307.

(5) Ibn al-Atir, *Annales du Maghrib*, 400, et al-Marrākūši, *Almohades*, 30, le nomment par erreur Garcia, fils de Sanche (mort vers 1000). Mais il s'agit de Garcia I<sup>er</sup> de Castille, mort en 385/995.

(6) Ce fragment se trouve dans aḍ-Ḍabbi, 310 ; al-Maḳḳari, II, 57 ; Cheikho, *Maġāni*, VII, 426 (qui ne donne que les vers 1, 7-11) ; Ibn al-Atir, *op. cit.*, 400-1 ; al-Marrākūši, *Hist. des Almohades*, 30.

1. Refuge de l'homme craintif, sauvegarde du fuyard, vous qui relevez l'humilié !
2. Vos dons vont uniquement à ceux qui en sont dignes ; vous étendez vos bienfaits à tous ceux qui les souhaitent,
3. comme le nuage ruisselant sous la pluie duquel la terre abandonnée devient aussi riante que le champ cultivé.
4. Qu'Allah vous soit en aide ! vous à qui Il a si bien enseigné la voie droite, vous qu'Il assiste avec tant de fermeté contre les impies incendiaires !
- 4 (*bis*) (1). O collier de toute vertu, de toute magnificence, de tout bienfait envers le malheureux !
5. Mes yeux jamais n'ont vu, je vous en prends à témoin, un homme de meilleure extraction que vous,
6. plus magnifique envers ceux qui l'entourent, plus prompt à attaquer, tel un loup dévorant, plus intrépide dans la poursuite durant le combat.
7. Seigneur ! vous qui réjouissez mon exil, vous qui m'avez arraché des griffes du malheur, vous qui protégez le lieu où j'ai cherché refuge,
8. moi, l'esclave que vous avez tiré de l'obscurité, moi à qui vous avez procuré le bonheur, je vous donne un cerf
9. que j'ai nommé Garcia et que je vous envoie dans ses liens, en signe de bon augure.
10. Si vous l'acceptez, ce sera la plus haute faveur qui aura été faite à un homme depuis longtemps votre obligé.
11. Que la pluie de l'allégresse vous rafraichisse au matin et que votre demeure entière reçoive l'eau du nuage fécondant !

A ces pièces d'un tour si guindé, il faut évidemment préférer celles d'une allure beaucoup plus libre que Şā'id improvisait dans le séjour délicieux d'az-Zāhira. Parfois c'était une aventure avec une belle esclave qu'en audacieux vaurien il avait lutinée (2) :

1. Une svelte jeune fille, plus belle que la lune, a ravi mon cœur de son doux regard.
2. Alors j'ai baisé sa joue, tendre fruit que j'ai dérobé à l'improviste.
3. Certains m'ont fait peur, mais je leur ai dit : « Quoi ! je cueille des fruits. Je ne fais point mal ! »

Plus souvent c'étaient des descriptions d'az-Zāhira, sujet qui naturellement n'était point pour déplaire au *ḥāǧib*, d'autant que cela s'accom-

(1) Ce vers n'est donné que par al-Maḥḥārī.

(2) As-Suyūṭī, 268 ; al-Maḥḥārī, II, 52.

pagnait toujours de louanges bien troussées. Un jour qu'à grand'peine Ibn al-'Arif avait composé quelques vers sur le palais d'al-Manşūr, Şā'id, pour confondre son ennemi, improvisa les vers suivants (1) :

1. O Seigneur très auguste (2),
2. Vous en qui la gloire de tout Arabe yéménite (3) se trouve portée à son apogée,
3. Votre palais d'al-'Āmiriya est comme le Paradis de Riḍwān.
4. C'est un séjour unique pour un homme unique entre tous ceux de ce temps.
5. Voyez là-bas ce fleuve qui serpente comme un python,
6. ces oiseaux qui gazouillent, en action de grâce, à la cime des arbres,
7. ces roseaux, comme ivres, qui enchevêtrent leurs tiges frêles ;
8. sentez ce parterre qui sourit dans sa fraîcheur, découvrant les lèvres des camomilles,
9. ces narcisses aux paupières closes qui fixent les joues des anémones,
10. l'aile du vent qui emporte la senteur du basilic !
11. Seigneur, vivez éternellement en ce lieu, dans le bonheur et la paix !

Ce thème descriptif se prêtait d'ailleurs admirablement à des variations. Une autre fois, au retour d'une campagne victorieuse, Şā'id adressa un autre panégyrique dans le même goût à son protecteur (4) :

1. O Prince victorieux (5), issu des Arabes du Yémen, vous qui ajoutez une gloire nouvelle à celle que vous tenez de vos aïeux,
2. par une guerre qui glace d'effroi les cœurs des Infidèles, et des combats où vous affrontez les lames et les sabres.
3. Ne voyez-vous pas cette source qui coule, impétueuse, sur le marbre et porte la fraîcheur en tous lieux !
4. Vous avez ordonné son cours et la fleur épanouie s'est redressée dans son onde, comme vous qui dominez et commandez à l'Univers !
5. On croirait voir dans son cours des soldats pleins d'ardeur et en armes, étincelants sous leurs cuirasses et leurs boucliers.
6. De toutes parts l'entourent mille massifs luxuriants qui poussent un feuillage d'argent et portent des fruits d'or.
7. Celui qui considère cette merveille royale, ne cesse de faire entendre des cris d'admiration à sa vue.

(1) Al-Maḳḳārī, I, 383-384.

(2) Textuellement : « O chambellan plus auguste que Saturne ! »

(3) Al-Manşūr s'était forgé une généalogie arabe yéménite.

(4) Al-Maḳḳārī, I, 382 ; Ibn 'Idārī, *al-Bayāno l-Mogrib*, trad. Fagnan, I, 460-461.

(5) En arabe : *al-manşūr*. Cela constitue un jeu de mots avec le titre du ḥāḡib.

Tout le temps que Şa'id passa auprès d'al-Manşūr fut à coup sûr un des plus heureux de sa vie. Le baġdādien s'était attaché sincèrement à son mécène. Son crédit se maintenait égal à lui-même, les faveurs lui arrivaient sans interruption (1). Les meilleures choses ont malheureusement une fin. Le 27 ramadān 992/10 août 1002, le *hāġib* Muḥammad ibn Abī 'Āmir al-Manşūr s'éteignait au cours d'une expédition. Cette mort devait amener quelques années plus tard une guerre civile où s'écroula le khalifat de Cordoue. En ce jour, les Musulmans d'Espagne auraient pu dire comme Leconte de Lisle, à qui le grand Almanzor a inspiré un de ses *Poèmes tragiques* :

Nos temps sont clos, voici les jours expiatoires !  
O race d'Ommyah, ton trône est chancelant  
Et la plaie incurable est ouverte à ton flanc,  
Puisque l'homme invincible est couché tout sanglant  
Dans la cendre de ses victoires !

La disparition d'al-Manşūr ne marqua cependant point immédiatement la fin des beaux jours pour Şa'id et le crédit dont il avait joui précédemment se continua sous le fils d'al-Manşūr, 'Abd al-Malik al-Muẓaffar. Ce dernier suivait en tout point la tradition de son père qu'il rappelait par son énergie et ses qualités politiques (2). Le baġdādien, toutefois, commençait à vieillir et aspirait à une existence paisible. Souvent il prétextait une infirmité dont il était atteint et qui l'empêchait de marcher, pour ne point paraître à la cour d'az-Zāhira (3). Il continuait néanmoins à composer des poèmes en l'honneur de 'Abd al-Malik.

Parfois c'étaient des panégyriques analogues à ceux qu'il avait dédiés à al-Manşūr, en des circonstances solennelles. Nous en possédons deux fragments : l'un, écrit à l'occasion de la fête de la Rupture du Jeûne, en l'année 396/1006, ne présente aucun intérêt littéraire ou historique (4). L'autre contient des félicitations à l'adresse d'al-Muẓaffar 'Abd al-Malik à l'occasion de la venue d'une ambassade castillane (5) :

(1) Aḡ-Ḍabbi, 306; Ibn Başkuwal, 235.

(2) Voir Ibn 'Idāri, *Bayān*, éd. Lévi-Provençal, 1-37.

(3) Aḡ-Ḍabbi, 307; al-Maḡḡari, II, 52. Il y a contradiction dans ce récit, car celui-ci, au début, affirme que Şa'id ne venait plus à la cour, alors que, plus loin, nous voyons Şa'id réciter lui-même un panégyrique à al-Muẓaffar.

(4) Aḡ-Ḍabbi, 307; al-Maḡḡari, II, 52. Ce fragment compte six vers.

(5) Ibn Başşām, *Ḍaḡira*, mss. Lévi-Provençal. Le texte porte « l'envoyé de Constantin », et

1. Que le général des giroflées renvoie ses troupes ou les disperse. L'armée des roses est arrivée (1).
2. Au cours d'une revue, tout le jardin diapré s'est prosterné devant elle, alors qu'elle ne se serait point inclinée même devant le muse odorant.
3. Au moment où les vents font tomber les gouttes de rosée et la touchent de leur aile, je la comparais
4. à la joue d'une belle que la pudeur ferait pleurer et dont les larmes couleraient, dispersées.
5. En d'autres saisons l'ivresse est haïssable, mais, au temps des roses, que l'ivresse de l'amour soit la loi (5).

Ces vers sont les derniers qui nous aient été conservés.

7 + A la mort de 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, en 399/1009, la guerre civile éclata entre les compétiteurs au khalifat. Šā'id fut sans doute au nombre de ceux qui s'enfuirent lorsqu'à la faveur des troubles, la ville d'az-Zahira fut mise à sac et rasée (2). C'était le temps où les gouverneurs provinciaux fondaient sur les ruines du khalifat une foule de principautés dont la faiblesse s'accroissait de leur rivalité. Šā'id alla chercher refuge en l'Espagne orientale et se fixa auprès de l'émir Muğāhid al-Muwaffaḡ (3), un Slave (4), affranchi d'al-Manṣur, qui régnait sur la province de Dénia, sur les Baléares, et faisait la guerre de course jusqu'en Sardaigne. Ce principule suivait la tradition des khalifes de Cordoue et des *ḥağib*, leurs successeurs. De sa capitale Dénia, il avait fait un centre de culture intellectuelle, reproduction réduite mais fidèle de la cour d'az-Zahira. Lui-même joignait à ses talents militaires une culture vaste et solide qui lui permettait d'apprécier exactement la valeur des savants, des lettrés et des poètes venus solliciter sa protection et quémander ses faveurs. Šā'id, à ce qu'il semble, jouit tout d'abord, auprès de lui, d'un assez grand crédit (5). Son esprit caustique,

(1) La pièce s'arrête court et le panégyrique manque. Peut-être le morceau est-il incomplet. A ces fragments on peut comparer celui-ci, d'Ibn Darrāğ :

1. La saison nous sourit. La voici. Reçois-la. Ne vois-tu pas les roses parmi les frondaisons ?
2. A l'oranger, ces roses ont pris leurs rameaux et à la rougeur de l'amante leurs pétales.
3. Notre Maître les a revêtues des tuniques de soie teintes, un jour, du sang de ses ennemis.

(2) Cf. Ibn 'Idāri, *op. cit.*, 63-65.

(3) Sur ce personnage, voir *id.*, 155-156.

(4) Sur le sens de ce mot, voir *Encyclopédie de l'Islām*, art. *Šaḡālība*.

(5) Ibn Ḥallikān ; *as-Suyūṭi* ; *al-Maḡkari*, II, 58.

par ailleurs, l'imposait au respect de tous (1). Il se peut toutefois qu'après un certain temps une brouille se soit produite entre le bagdadien et son mécène. Celui-ci, en effet, se rendait vite insupportable aux poètes par sa manie d'« éplucher » sans cesse tout ce qu'ils écrivaient (1). Şā'id, comme beaucoup d'autres, se sera peut-être lassé de ses irritantes critiques. Nous ne savons pas, en tout cas, à quelle date il quitta Dénia. Où alla-t-il alors ? Nous l'ignorons. Peut-être essaya-t-il de se fixer dans une de ces cours provinciales comme il y en avait tant alors en Espagne. Peut-être, au contraire, possédé du désir de revoir sa patrie, reprit-il de Dénia le chemin de l'Orient. Tout ce que nous savons, c'est qu'à la fin de sa vie, il passa en Sicile et y mourut, à une date incertaine, probablement en 417/1026 (2).

La vie seule de Şā'id ne saurait justifier une étude sur ce personnage. L'existence de ce poète-philologue, en effet, ne comporte rien de tragique ni d'exceptionnel, nous venons de le voir. Ce fut celle d'un bohème et d'un courtisan, et elle n'offre rien de plus que la moyenne des agitations et des souffrances inhérentes à la condition d'un courtisan et d'un bohème. L'œuvre de Şā'id ne saurait non plus suffire, en soi, à fixer notre attention. Tout ce que le bagdadien écrivit comme romancier ou comme érudit, né des circonstances, ne leur a pour ainsi dire pas survécu ; des vers qui charmèrent les *ḥāġib* d'az-Zāhira, une centaine à peine subsistent dispersés dans des ouvrages biographiques.

Ce qui donc, en dernière analyse, confère un intérêt à la personne de Şā'id, est que ce bagdadien, avec ses défauts et ses qualités, représente admirablement tout un groupe d'individus dont le rôle ne saurait être exagéré dans l'étude du développement de la littérature andalouse en arabe classique. Şā'id peut être considéré comme le type du pionnier de la culture littéraire orientale en Espagne, dans la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle, et, en le suivant à la cour d'al-Manşūr, nous saisissons sur le vif comment s'était transmise et continuait à se transmettre cette culture. Ces pionniers, par leur enseignement, par leurs œuvres personnelles calquées sur celles que produisaient l'Iraq et la Syrie, grâce aussi, très souvent, à leur propre crédit, finirent par « orientaliser » profondément, sinon complètement, les cours andalouses. A Şā'id et à ses émules revient le mérite d'avoir fait con-

(1) Ibn 'Idāri, *op. cit.*, 156.

(2) Aq-Ḍabbī, 311; Ibn Ḥallikān; as-Suyūṭī; Ibn Başkuwāl (qui donne d'abord l'année 410/1020 comme date de la mort de Şā'id, puis l'année 417/1026-27, d'après Ibn Hazm).



naître très vite, en Occident, des œuvres dont les auteurs venaient à peine de disparaître en Orient. Par eux s'explique que tout ce qui s'écrit en Espagne à ce moment ressemble d'une manière étonnante à ce que voient apparaître l'Égypte, la Syrie et l'Iraq, vers la même époque. Sur eux aussi retombe la responsabilité d'avoir communiqué à la littérature andalouse certains défauts dont sont en général exemptes les littératures jeunes. Esprits de second ordre, écrivains sans originalité, poètes faciles mais sans grandeur, ils surent seulement importer en Occident ce que la littérature arabe orientale avait, non de perfectible, de sain et de vivant, mais, au contraire, d'immuable, de décadent et de stérile : la poésie de cour et de salon, le maniérisme de la pensée et de l'expression, le goût des études grammaticales et philologiques.

R. BLACHÈRE.

## AU SUJET DE LA CHARRUE BERBÈRE

---

Au cours de divers voyages effectués tant au Maroc que dans le Sud-Tunisien, la Tripolitaine et la Libye, on a pu recueillir des informations complémentaires relatives à la charrue berbère et à ses accessoires. On se propose de les consigner ici brièvement. Elles corroborent les conclusions d'une étude plus importante, publiée en son temps dans les *Archives berbères* et dans les *Mots et choses berbères*.

\*  
\* \*

Dans le Ras-el-Oued, à Aoulouz, dans la ferme de feu le caïd Larbi Derdouri, on utilise une charrue simplement constituée par un corps recourbé, *tisili*, au milieu duquel s'adapte l'age non assujetti, comme partout ailleurs, par un jeu plus ou moins compliqué de chevilles (fig. 1). On y at-

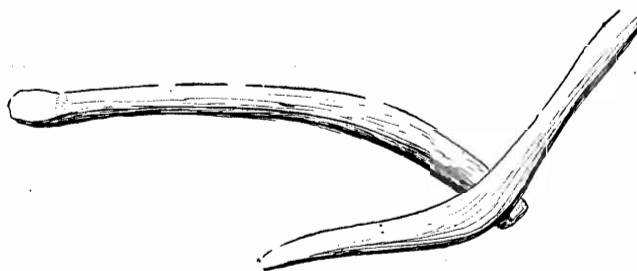


FIG. 1. — *Awallu*. — 1, *taguda*, age recourbé d'une seule pièce, non maintenu sur le sep au moyen d'un assemblage de chevilles.  
(Observé à Aoulouz, Ras-el-Oued, Maroc.)

telle une seule bête. Elle porte le nom de *awallu*, comme dans la région de Demnat, et non celui de *aggallu*, plus généralement signalé en pays chleuh et dans l'Anti-Atlas. L'age ou timon se nomme *taguda*, comme dans tout le Sud-Marocain.

Une autre particularité de la charrue observée dans la plaine du Sous réside dans son mancheron, fixé horizontalement à l'extrémité du corps de la charrue. C'est le seul exemple de pièce de ce genre à signaler jusqu'ici dans la charrue du Maghreb. Les Ida Ou Semlal l'appellent *addikuk*, pl. *iddukak* (1) (fig. 2).

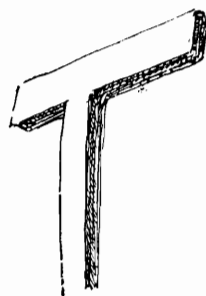


FIG. 2. — Mancheron : *addihāk*. (Observé dans le Sous.)

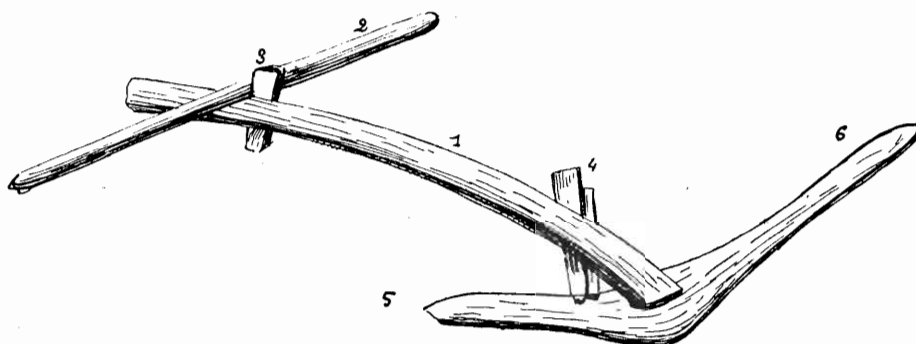


FIG. 3. — *Awallu*. — 1, *tağuda*, age. — 2, *tazzaglut*, perche sous-ventrière. — 3, *tamenzelt*, cheville d'attelage à laquelle est assujéti le lien de tirage : *aseldi*. — 4, *tafrut*, cheville d'assemblage. — 5, *tamekrast*, soc. — 6, *abfūs*, mancheron. (Observé chez les Aït Messad.)

Chez les Aït Messad, dans la région d'Azilal, la charrue *awallu* (fig. 3) diffère peu de l'outil similaire décrit dans le pays des Ntifa, leurs voisins (2). Toutefois la poignée est d'une seule pièce; le sep n'est pas renforcé de chaque côté de planchettes appelées *tisaft* et destinées à ouvrir plus largement le sillon creusé par le soc, *tamekrast*. Pour le reste, la terminologie est la même; le mot *afūs*, mancheron, se prononce *abfūs*.

(1) Destaing, *Vocabulaire français-berbère*, p. 177.

(2) Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 278.

L'araire des Aït Sadden (1) — Berbères de la grande banlieue ouest de Fès — est d'un modèle courant dans le Maroc Central, en pays beraber. Il porte du reste le même nom, celui de *imassen*, quand il est équipé (fig. 4). Le

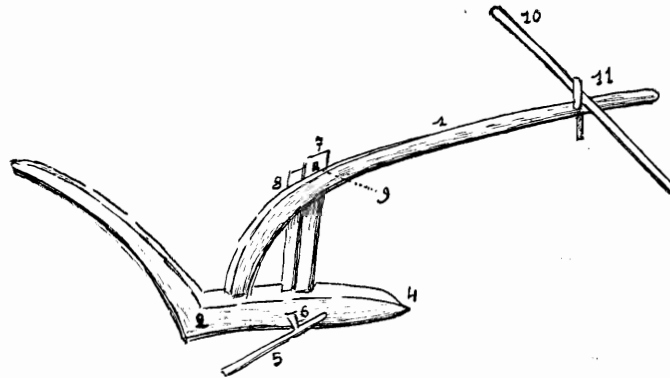


FIG. 4. — *Imassen*. — 1, *atemmun*, age. — 2, *tisili*; *tamehkrat*, sep. — 3, *afus n tsili*, mancheron. — 4, *amëggarsu n tsili*, pointe du sep où s'engage le soc : *tauersa*. — 5, *amezzaïj*, oreille. — 6, *imešter*. — 7, *tafrut*, cheville d'assemblage. — 8, *ttaba*. — 9, *amërmiz*, cheville. — 10, *taullut*, perche sous-ventrière. — 11, *ššebbad*, cheville d'attelage. — *ssebt*, lien d'attelage. — *ağennaš*, jouguet des bœufs. — *tağnašt*, collier sur le cou des bêtes de labour (chevaux, mulets, ânes). — *aželluy*, collier de tirage. (Observé chez les Aït Sadden.)

mot arabe *lemjer* désigne la charrue proprement dite dépourvue de ses accessoires. Au croquis 4 figure la terminologie qu'on lui applique et au sujet de laquelle on s'est suffisamment expliqué ailleurs. On notera quelques particularités. Le sep *tisili* est encore appelé *tamehkrat* (ar. محراث). La pointe du sep, communément appelée *îles*, se nomme ici *amëggarsu n tsili*; la petite cheville d'arrêt (9 sur le croquis) se dit *amërmiz*. Le terme nouveau est celui de *imešter*, désignant le petit morceau de bois fixé d'une part dans l'épaisseur du sep, de l'autre dans la pièce de bois (5) jouant le rôle d'oreille, *amëzzoğ*, pl. *imešžân*. On le signale ailleurs dans le parler des Branes (2) sous la forme *amektâr* qu'on ramènera au berbère *amektâr* (3) qui est le nom du cheval de bât en pays beraber (Zemmour, Izayan, etc.). La racine *kter* ne s'est guère conservée que dans le parler zénète de Siwa avec le sens de

(1) Communication de M. Ben Iakhlef.

(2) G.-S. Colin, *Le Parler arabe du Nord de la région de Taza*, p. 105 : *amektâr*, étançon maintenant l'écartement des oreilles de la charrue.

(3) Cf. *amektâr* « animal porteur », in Reynier, *Méthode pour l'étude du dialecte maure*, p. 30.

« porter ». *Amektar* signifie donc le « porteur » à l'instar de *ésu* « bœuf » (Touareg), *isi* (Ghdamès) et peut-être *ayis* « cheval », qu'on peut croire dérivé de *asi* « porter ». Dans ce cas particulier, *imešter* et ses correspondants *mektār* et *mektūr* traduisent avec assez de précision le français « chevalet ».

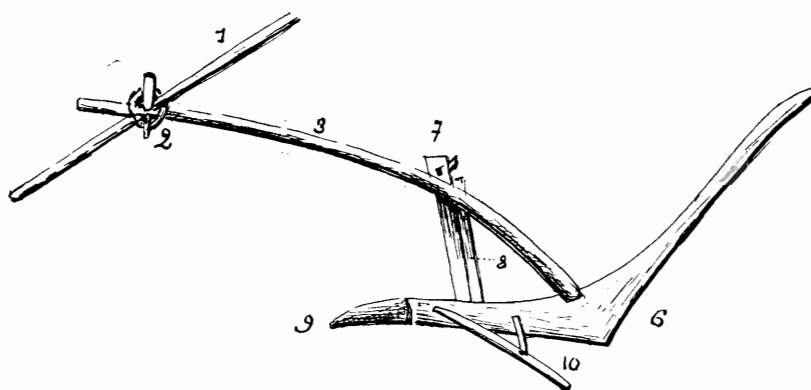


FIG. 5. — *Lmahrat*. — 1, *zailo*, perche sous-ventrière. — 2, *iraggen*, lien d'attelage. — 3, *aṭmūn*, age. — 6, *tsili*, sep. — 7, *taferugt*, cheville d'assemblage. — 8, *tabaʿ*. — 9, *haierša*, soc. — 10, *himeššin*, oreilles. (Observé dans la région de Taza.)

A défaut d'autres renseignements, ceux fournis par l'examen de la charrue permettent de classer le parler des Aït Sadden dans le groupe Sanhadja du Maroc Central. Mais on en exclura les parlers des populations du couloir de Taza, plus proches voisines des Aït Warain qui utilisent une charrue de type presque identique (fig. 5), mais de terminologie tout à fait différente permettant de les classer à coup sûr dans le groupe zénète.

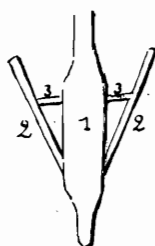


FIG. 6. — 1, *tsili*, sep. — 2, *himeššin*, oreilles. — 3, chevilles appelées *imešter* chez les Aït Sadden.

Le corps se nomme *tsīli*, au lieu de *tisili*, avec la chute de la voyelle initiale selon un jeu fréquent et particulier aux dialectes de la Zenatya. Les oreilles dont l'appareil est muni (fig. 6) se nomment *himeššin*, pour

*timēzzin*, contre *imezzugen*, *imezzağ* ou *imezgan*, en Beraber-Chleuh. Le *t* préfixe est réduit à un souffle *h* ainsi qu'il est d'observation courante dans les parlers des massifs littoraux de la Méditerranée, de Tanger à Alger, qui marquent la limite nord de la Zénétie. Le soc se nomme *haïersa*, contre *tagersa* ou *tagursa*; la perche sous-ventrière : *záilo*, contre *tazzağlut* ou *taullut*, selon les parlers considérés. Dans les deux cas, le *g* s'est affaibli à la semi-voyelle *i* pour finalement se réduire à la voyelle correspondante de timbre *i* : ce qui constitue une particularité de plus des parlers zénètes du Maroc. La grosse cheville d'assemblage se dit *táfērugt*, contre *tafrut* (1), du groupe Beraber-Chleuh, par suite de la consonantisation du *u* final selon un phénomène fréquent en Rifain.

Parmi les appellations nouvelles on signalera *iraggen*, terme qui désigne les liens de tirage et qu'on rapportera avec assez de vraisemblance à une racine *RK*, qui a fourni un nombre considérable d'expressions désignant des outils, des bâts, des selles, etc. (2). La charrue elle-même se nomme *lmāhrāt*, le joug *taḥšebt* et le bât *tabardū'ā* : expressions empruntées à l'arabe et dont les correspondants berbères sont conservés en Beraber-Chleuh. On sait que les dialectes zénètes sont les plus arabisés; il est normal de retrouver dans la terminologie qu'ils appliquent à leur araire un nombre plus élevé de mots arabes. Quant au mot *tabardū'ā*, il correspond à *tabarda* du groupe Beraber-Chleuh, dans lequel le son a gardé le souvenir de l'ع arabe. On y remarque en outre l'introduction d'un *u* qui constitue une particularité des parlers arabes de la région. On le rapprochera d'une forme plus complète, *taberdu'at*, désignant la sorte de couverture de laine faite de bandes tissées et agrémentées de dessins de couleur que portent les montagnardes de la région de Taza en période de mauvais temps.

\*  
\* \*

Dans le Sud-Tunisien, à Djerba, en Tripolitaine, comme dans le Djebel Nefousa où vivent des Berbères Abadites dans leurs curieux villages de troglodytes, la charrue en usage est de dimensions extrêmement réduites par rapport à celle de la partie ouest du Maghreb (3). Celle dont on donne

(1) Sur ce mot, voir W. Marçais et Abderrahman Guiga, *Textes arabes de Takroûna*, p. xxix.

(2) *Mots et choses berbères*, p. 32, n. 1.

(3) Sur la bibliographie de la charrue nord-africaine, notamment pour la Tunisie, cf. W. Marçais et Abderrahman Guiga, *Textes arabes de Takroûna*, p. 187, n. 8.

ici la description (fig. 7) et qu'on a observée à Giose, mesure de 0<sup>m</sup> 90 à 1 mètre dans sa plus grande longueur. Le sep, *l'atjet*, est une pièce de bois

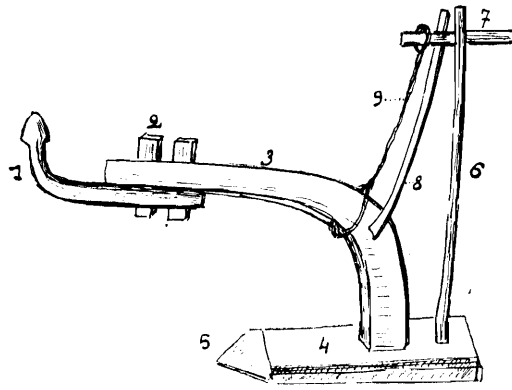


FIG. 7. — *uilli*. — 1, *kfilo*, cheville d'attelage. — 2, *tefrest*, cheville. — 3, *grât*, age. — 4, *l'atjet*, sep. — 5, *tugersa*, soc. — 6, *tujeda*. — 7, *ufes n uilli*, mancheron. — 8, *sdad*. — 9, *aliu*. (Observé à Giose, Tripolitaine.)

équarrie de 0<sup>m</sup> 40 × 0<sup>m</sup> 10, légèrement amincie à sa partie avant qui supporte le soc, *tugersa*, lui-même assez court, 0<sup>m</sup> 12 × 0<sup>m</sup> 08. Dans le sep s'assemblent d'une part l'age recourbé, *grât*, et de l'autre une perche du nom de *tujeda*, se dressant perpendiculairement en arrière, longue d'environ 0<sup>m</sup> 70, terminée à sa partie supérieure par un mancheron, *ufes*, débordant de chaque côté.

L'age lui-même est composé de deux pièces, la plus petite légèrement recourbée en avant, du nom de *kfilo*, sert de cheville d'attelage; elle est solidement assujettie à l'autre par deux fortes chevilles de bois, *tefrest*, pl. *tifras*.

Les petites dimensions de l'appareil ne permettent pas de le consolider par un assemblage de chevilles selon le système communément observé ailleurs. Néanmoins un dispositif très simple en assure le parfait équilibre. Il se compose d'une perche, *sdad*, tenue serrée au moyen d'une corde, *aliu*, que l'on tend avec un bâton.

Cette charrue en miniature se nomme *uilli*. C'est évidemment le même mot que *awallu* ou *aggallu*, familier aux Berbères marocains du Haut et de l'Anti-Atlas. Une autre expression encore commune : *tujeda* que les Chleuhs prononcent *taguda* et qu'ils appliquent au timon et non à cette perche supportant le mancheron. Ainsi, aux points extrêmes du domaine

berbère se retrouvent des termes identiques appliqués aux parties essentielles de ce précieux instrument de culture. La remarque prendra son importance quand on se souviendra que les deux termes considérés ne sont jusqu'ici signalés en aucun autre point du Maghreb.

Par ailleurs, comparés entre eux, les termes de la charrue tripolitaine : *ufes*, *uilli*; *tugeda*, *tugersa*, présentent les caractéristiques d'un grand nombre de noms masculins et féminins des dialectes du Djebel Nefousa, établies par de Motylinski (1). Ils sont en effet de forme *ux* et *tux* contre *ax* et *tax* généralement rencontrée.

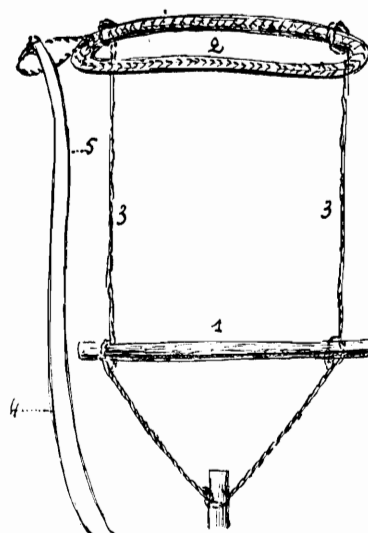


FIG. 8. — Dispositif d'attelage : 1, *lmihrat*.  
— 2, *zaglu*, collier. — 3, *sensej*, traits.  
— 4, *lgrur*; 5, *sduwclt*, guides. (Observé à Giose, Tripolitaine.)

Un seul animal suffit à traîner ce léger instrument de labour. On y attelle le plus souvent un chameau (2). L'emploi du chameau paraît remonter déjà à des temps très anciens. Le dispositif d'attelage est également d'une grande simplicité. Un palonnier, *lmihrāt* (nom arabe de la charrue), est attaché par des traits, *sensej*, d'une part à l'extrémité de l'age et de l'autre au collier de tirage désigné ici également du terme bien connu de *zaglu*. Quant au mot *sensej*, on le rapprochera des précédents *tazensejt*, A. Mguild; *tizensejt*, Zemmour; *tamelzejt*, Ntifa, etc., se rapportant soit

(1) A. de Calassanti-Motylinski, *Le Djebel Nefousa*, p. 4 et 5.

(2) Le chameau est l'animal de labour par excellence dans le Sud-Tunisien; cf. W. Marçais et A. Guiga, *Textes arabes de Takroûna*, p. 189, n. 9.



à la cheville d'attelage, soit au lien de cuir servant à assujettir la perche sous-ventrière au timon de la charrue. Des guides fixées au mancheron et



*Cliché Laoust.*

FIG. 9. — Charrue berbère attelée à un chameau. (Ile de Djerba, Tunisie.)

au collier de tirage permettent au laboureur de diriger l'attelage à son gré (fig. 8).

Les photographies 9 et 10 montrent deux spécimens de charrue iden-

tique, observés la première à Djerba (Tunisie), la seconde à El-Hammam, petite agglomération arabe sur la côte méditerranéenne, à 70 kilomètres à l'ouest d'Alexandrie. Le modèle de Djerba est plus primitif encore que celui du Nefousa; il ressemble d'une manière frappante au type de Libye, dont se servent les Oulad Ali, grande tribu bédouine qui nomadise d'Alexandrie à Selloum. En octobre ou novembre, dès la chute des premières pluies, elle



*Cliché Laoust.*

FIG. 10. — Même type de charrue chez les Oulad 'Ali (El-Hammam, côte libyque).

se rapproche de la côte où sont ses terrains de cultures, en l'espèce de pauvres étendues de sable qu'on laboure en vitesse, en se contentant d'un mauvais grattage du sol. Les charrues sont, en cette saison, fabriquées en série à Alexandrie et dirigées par chemin de fer sur les marchés où les Bédouins peuvent se les procurer pour quelques piastres.

\*  
\* \*

Au total, les divers types de charrues examinées en Berbérie diffèrent surtout par leurs dimensions et leurs formes. Relativement grandes et généralement composées de deux pièces assemblées à l'Ouest (Maroc, Algérie, Tunisie du Nord) (1); extrêmement réduites et formées de trois pièces à

(1) Ceci d'une manière assez générale : à côté de la charrue formée de deux pièces et en forme de piche, on observe la charrue formée de trois pièces et à sep en forme de coin.

l'Est (Sud-Tunisien, Tripolitaine, Cyrénaïque, Libye). Elles diffèrent encore par leur mode d'attelage. L'Ouest utilise la force de traction de deux bêtes accouplées : le plus souvent d'une paire de bœufs qui reste l'attelage par excellence et certainement le plus ancien (1). L'Est utilise une seule bête : le chameau. La différence de nature des terres, riches, grasses, marneuses d'une part et sablonneuses de l'autre, comme aussi la richesse de la couverture végétale et l'importance des chutes de pluies exigent évidemment l'emploi d'un matériel plus robuste et la traction d'animaux accouplés dans la



FIG. 11. — Attelage par la gorge (Maroc).

*Cliché Bourrilly.*

partie occidentale du Maghreb, où la culture a pris un développement qu'ignore la partie orientale. Mais il est remarquable que, considérés au point de vue plus étroit de la linguistique, la charrue et le dispositif de son attelage se présentent partout avec une assez grande unité.

(1) On observe évidemment d'autres attelages composés d'un couple de bêtes différentes : ânes, mulets, chevaux et plus rarement chameaux ; mais l'attelage par excellence est la paire de bœufs.

La présence d'un instrument aussi léger que la charrue tripolitaine donne quelque fondement à l'assertion de certains auteurs affirmant que le fellah berbère ne se fait pas faute, le cas échéant, d'atteler sa femme à son araire. Le témoignage de Pline, qui a été le témoin oculaire d'une scène de labour africaine de ce genre, ne doit pas être récusé. La linguistique montre d'une manière évidente que les expressions réservées à l'attelage sont étrangères au berbère et pour la plupart empruntées au latin.

On ajoutera que l'Africain n'a rien modifié depuis. Les bœufs restent attelés au joug selon un dispositif fort ancien. Les ânes, les mulets, les chevaux continuent à tirer sur la perche sous-ventrière (l'ancien joug descendu sous le ventre) à l'aide de colliers qui compriment d'une façon encore barbare la gorge de l'animal. En effet, le collier exerce une pression pénible sur la trachée-artère; il force la bête à tirer en relevant la tête; il utilise la force de traction par la gorge (fig. 11) et non par les épaules. Par l'emploi de ce système, il y a évidemment de la force perdue et une faiblesse considérable de rendement. Mais les Assyriens, les Égyptiens et les Romains n'en connaissaient pas d'autre. Fidèle à ses acquisitions millénaires, le Berbère perpétue seul un système qui n'a disparu d'Europe même qu'à une époque relativement récente, au Moyen-Age.

E. LAOUST.

---



## NOTES D'HISTOIRE ALMOHADE

### III <sup>(1)</sup>

#### UN NOUVEAU FRAGMENT DE CHRONIQUE ANONYME (ANNÉES 536-541 H. = 1141-1147 J.-C.)

Le fragment de chronique, dont on trouvera plus bas le texte arabe avec une traduction, a été acquis en 1929 à Fès pour la Bibliothèque Générale de Rabat (n° 784 de l'inv.). Il comprend huit feuillets de papier, de 26 sur 18 centimètres; chaque page est couverte de vingt lignes de belle écriture magribine du genre *mabsuṭ*, entièrement vocalisée par le copiste, souvent avec de graves erreurs, surtout dans les noms propres. Aucune indication portée sur le manuscrit ne permet d'en dater l'établissement, qu'on peut cependant faire remonter vraisemblablement au XVI<sup>e</sup> ou au XVII<sup>e</sup> siècle.

Un rapide examen suffit à constater que ces quelques pages, consacrées à l'histoire des Almohades au Maroc entre les années 536 et 541 (1141-1147), appartiennent, non pas à une chronique originale, mais à une compilation assez postérieure aux faits qu'elle rapporte. Suivant un procédé courant en historiographie arabe, l'auteur cite ses sources au fur et à mesure qu'il les utilise et en reproduit tout au long le texte pour une même série d'événements, sans se soucier des redites ou des contradictions possibles (2). En retraçant l'histoire politique de la même période, les auteurs du *Rawḍ al-Kirṭās* et d'*al-Hulal al-mawṣiya* n'ont point d'ailleurs agi différemment.

Les chroniqueurs mis à profit par le compilateur du fragment sont peu

(1) Cf. I : *Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades* [font partie d'un tome, actuellement retrouvé, de la chronique d'Ibn al-Ḳaṭṭān, intitulée *Naẓm al-ġumān fī aḥbār az-zamān*], dans les *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, t. II, pp. 335-393; — II : *Ibn Tūmart et 'Abd al-Mu'min : le « faḳīh du Sūs » et le « flambeau des Almohades »*, dans le *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928, t. II, pp. 21-37.

(2) Cf. mes *Historiens des Chorfa*, Paris, 1922, pp. 59-60.

nombreux : al-Baiḍaḡ, al-Aṣiri, Ibn Ṣāḥib aṣ-Ṣalāt et Ibn Buḡair. Le premier, dont j'ai publié en 1928 les « mémoires » si vivants, d'après le manuscrit de l'Escorial (1), a sans doute été utilisé ici en seconde main, comme il l'a été par l'auteur d'*al-Ḥulal* et par Ibn Ḥaldūn. Al-Aṣiri, mort en 1174, fut aussi un contemporain du calife 'Abd al-Mu'min ; on ne connaît de son *Naẓm al-la'ālī fī futūḥ al-amr al-'ālī* que les passages conservés par notre fragment et la chronique *al-Ḥulal al-mawṣiya* (2). Ibn Ṣāḥib aṣ-Ṣalāt, mort en 1182, a écrit une histoire du début des Almohades à laquelle Ibn Abī Zar' a fait de larges emprunts (3). Enfin, Ibn Buḡair, si l'on en juge par le ton, parfois tendancieux, de certaines citations de son œuvre reproduites dans le fragment, semble postérieur d'au moins plusieurs dizaines d'années aux trois chroniqueurs précédents : sans doute écrivait-il à la fin de la dynastie des Almohades ou au début de celle des Mérinides ?

Au point de vue historique, ce fragment anonyme apporte sur les expéditions de 'Abd al-Mu'min, qui précédèrent la prise de Marrakech, plusieurs indications inédites et parfois importantes. La relation qu'on y trouve, en particulier, de la prise de Salé paraît toute nouvelle. Il n'est pas, d'autre part, impossible que l'ouvrage dont il faisait partie ait servi de source directe à Ibn Ḥaldūn pour la partie almohade de son *Kitāb al-'ibar* : on est frappé, quand on confronte les deux récits, de leur ressemblance, ou tout au moins de leur air de parenté, bien que celui du grand historien des Berbères, tel qu'il nous a été conservé, se présente sous une forme sensiblement moins détaillée<sup>4</sup>.

Quant à la langue de l'auteur et des chroniqueurs cités, elle n'offre pas beaucoup d'originalité : c'est celle des historiographes magribins du Moyen-Age ; on peut toutefois relever, en lisant ces quelques pages, un certain nombre d'acceptions de mots nettement occidentales, déjà pour la plupart signalées par Dozy dans son *Supplément aux dictionnaires arabes*.

(1) *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928.

(2) Sur cet auteur, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 157, note 2.

(3) Sur cet auteur, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 93, note 1.

(4) Encore que cette hypothèse ne soit basée sur aucun fait précis, il n'est pas impossible que ces quelques pages appartiennent au quatrième tome du *Kitāb al-Bayān al-muḡrib* d'Ibn 'Idāri al-Marrākuṣī ; on sait que cet écrivain composa sa grande compilation des chroniques hispano-magribines du Moyen-Age à l'époque des premiers sultans mérinides, un peu avant Ibn Ḥaldūn.

## TEXTE ARABE

..... تاشفين عزم أن يخرج يجمعه الى جهة فاس وتلمسان ، لِمَا قَدَّرَهُ اللهُ مِنْ  
فتح البلدان ، فحشد أهل طاعته وجلبهم من كل مكان ، فانجلبوا من كل قبيلٍ  
مُوحِدٍ واستركبوا كلَّ صَعْبٍ وذُلُولٍ مِنْجَرٍ وقَدَّمَ على تينمل نائباً عنه صهره  
موسى بن سايمان وتحرك على طُرُقَاتِ الجبل بخيل كثيرة العدد والرجال ، ولَمَّا  
وصل خبره الى تاشفين برأى كَشَّ جَنَدِ جنوده وحشد حشوده وخرج في طلبه  
فكان آخر عهده بأبيه على ما يأتيه ذكره ، فمضى عبد المؤمن في تلك الجبال ،  
وعِدَّةُ عسكره آلاف الرجال ، يغزو بهم يميناً وشمالاً ، ويقبل عليه أهلها بالطاعة  
إقبالاً ، فكان الموحدون يمشون في الجبال المانعة ، حيث الارزاق الواسعة ، فكان  
تاشفين ينزل البسائط بعساكره فما يجد من البرابر من يداخله ، ولا من  
يستعين به فيواصله ، وذلك سبب إداره الى أن استقرَّ عبد المؤمن بالجبال المجاورة  
لجهة فاس المعروفة بكرَّانْدُه ونزل تاشفين بمحضر الموضع المذكور فأقام فيه شهوراً  
دون شطب ولا فحم حتَّى أَلْجَأَتْهُمُ الضَّرورة لحرق أوتاد أخبيتهم وخشب أنبيتهم  
والمطر مع ذلك مستصحب دائم ،

ولقد أخبر ابن صاحب الصلاة بسندٍ ذَكَرَهُ عَنْ أَخْبَرَهُ أَنَّ امرأة بعثت  
لتاشفين بطبق كبير عليه سبئية فظنَّ أَنَّهُ فاكهة وإذا فيه فحم فسرَّ به ،  
فانتقل عبد المؤمن الى جبل غمارة فتبعه تاشفين ثمَّ انتقل من جبل غمارة الى



جهة تلمسان فانتقل تاشفين بعجلته اليها ونزل عبد المؤمن من بين الصخرتين على ما يأتي ذكره إن شاء الله تعالى ،

وفي أثناء هذه الحركة الطويلة الاعوام اتصت الحروب ببلاد أهل اللنام وغلت الاسعار بمراكش حتى وصل فيها الربع من الدقيق بمشقال (f° 1 v°) ذهبي وتوالاها الجذب حث في الارض مذارها، وأغربت جوانبها، وقتت المجابي في هذه الفتن وكثرت اللوازم على الرعايا بالعدوتين وألح العدو النصراني بالاضربات على جميع جهات الاندلس حين علموا عجز الامارة بالمغرب واشتغالها بحرب الثارين المهيجين للفتن أخذ الله الحق منهم واستولى الروم في هذا الوقت على كثير من البلاد والحصون وكثير من الثغر ،

ثم توفي علي بن يوسف في سنة سبع وثلاثين وقد تقدم ذكره ، وفي خلال ذلك حدث الشنء والمقاطعة بين قبيل لمتونة ومسوفة فخاف على نفسه يحيى بن تالكنت وبراز بن محمد فوصلا الى عبد المؤمن ثم تبعهما يحيى بن إسحاق وهو ابن عمهما المعروف بانجمار الذي كان صاحب تلمسان بجميع إخوانه ورجاله فزاد الحلل في أمر تاشفين وفسدت نيات اللمتونيين لقبيل مسوفة وترقبوا لهم الوقائع المخافة وتباغضوا بغضا وقتل بعضهم بعضا وضرب يحيى بن تالكنت المسوفي على موضع من نظر تلمسان فخرج اليه منها محمد بن زجو اللمتوني فقتل يحيى وابنيه واحتز رأسيهما ووجه بهما الى تاشفين فأمر بحملهما الى سجلماسة حيث كانت أخت يحيى المذكور فقالت إن كان لنا رجال فسيأخذون

بشأرنا إن شاء الله تعالى فبلغ الكلام عبيد المؤمن فانتصر لها وواقفها على رأس تاشفين فكان ذلك كذلك ،

قال الكاتب أبو عليّ ابن الاشيريّ التلمسانيّ : لما كان الأمير أبو محمد عبد المؤمن نازلاً على تلمسان بالجبل المعروف بالصخرتين في شهر المحرم مفتتح عام تسع وثلاثين كان أول افتتاحه على أيدي الموحدين فتحاً عظيماً بشرقيّ تلمسان هزم فيه الموحّدون عساكر من عساكر تاشفين كانت خرجت لبلاد زناتة فكانت الواقعة عليهم من أكبر الوقائع (f° 2 r°) استأصلت أكثرهم فضرب عبد المؤمن الطبول في مجلسه بأهل الجبل وكان الوالي على تلمسان فيهم أبو بكر ابن منديل اللمتونيّ ،

قال أبو عليّ الاشيريّ : ووصات الى تاشفين محمّلة صنهاجة من بجاية وكان المقدّم عليها طاهر بن كباب الصنهاجيّ وكانوا عندما قدموا عليه برز لهم بجموعه وملاً فخص تلمسان خيلاً ورجالاً إلا أنّ الادبار كان لهم محادياً وبانقضاء دولتهم منادياً فنزل الصنهاجيّون بحمّلتهم فأكرمهم تاشفين وأحسن اليهم ولقائدهم والموحّدون عند ذلك ينظرون ما يصنعون من يروز واحتفال وكثرة خيل ورجال فما هالهم أمرهم ولا هابهم كثرتهم ولما استقرّ الصنهاجيّون ورأوا سكون تاشفين على قتال الموحدين خرجوا في بعض الأيام وطاعوا من جهة العباد مُقدّمين غير مهيين فهبط عليهم الموحّدون فهزموهم وتتلوهم ،

قال البيّذق في كتابه : لما وصلت محمّلة بجاية هزمهم الموحّدون من

الصَّخْرَتَيْنِ إِلَى بَابِ الْمَدِينَةِ وَبَعَثَ قَائِدَهُمْ لِعَبْدِ الْمُؤْمَنِ يَعْلَمُهُ بِتَوْحِيدِهِ سِرًّا وَيَعِدُهُ  
بِفَتْحِ بَجَايَةِ وَغَيْرِهَا فَكَانَ كَذَلِكَ ،

وَقَالَ ابْنُ بُجَيْرٍ : لَمَّا صَحَّ مَوْتُ عَلِيِّ بْنِ يَوْسُفَ عِنْدَ أَشْيَاحِ لِمَتُونَةَ وَمُسُوفَةَ  
الَّذِينَ كَانُوا مَعَ تَاشَفِينَ مِثْلَ بَرَّازٍ وَأَنْجَمَارٍ قَبْلَ ذَلِكَ وَالِي تَلَمْسَانَ وَوَصَلَ الْمُوَحِّدِينَ  
بَرَّازُ اللَّمْتُونِيِّ وَيُحْيَى بْنُ تَاكُفْتٍ ثُمَّ وَصَلَ الْأَنْجَمَارُ بَعْدَ ذَلِكَ عِنْدَ حَصَارِ فَاسٍ  
وَكَانَ الْمُوَحِّدُونَ فِي سَنَةِ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ حِينَ مَاتَ عَلِيُّ بْنُ يَوْسُفَ اقْتَسَمُوا عَلَى  
ثَلَاثِ فِرَقٍ فِرْقَةٌ مِنْهُمْ بِجَبَلِ غِيَاثَةِ وَفِرْقَةٌ بِجَبَلِ الرِّيفِ بِطُويَّةٍ وَمَلِيلَةٍ وَغِمَارَةٍ  
وَفِرْقَةٌ مَعَ يَوْسُفَ بْنِ وَانُودِينَ وَابْنِ زُجُو وَابْنِ يَوْمُورٍ وَتَوَجَّهُوا إِلَى جَبَلِ مَدْيُونَةِ  
وَجِهَةً تَلَمْسَانَ فَخَرَجَ إِلَيْهِمُ الْوَالِي عَلَى تَلَمْسَانَ حِينَئِذٍ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى بْنِ فَاثُو  
بِعَسْكَرٍ مِنْ زَنَاتَةَ وَغَيْرِهِمْ (٢٧٥ 2 ٢٧٥) فَالْتَقَى مَعَهُمْ وَقَتَلَ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى الْمَذْكُورَ  
فِي [وَادٍ كَانَ] هُنَاكَ وَانْهَزَمَ عَسْكَرُهُ وَافْتَرَقَتِ زَنَاتَةُ إِلَى بِلَادِهَا وَوَلَّى تَاشَفِينَ  
أَبَا بَكْرَ بْنَ مَزْدَلِي ، وَطَاعَ بَنُو وَمَاثُو مِنْ زَنَاتَةَ لِعَبْدِ الْمُؤْمَنِ وَوَصَلُوا إِلَيْهِ أَشْيَاحَهُمْ  
بِالرِّيفِ مِنْهُمْ بَنُو مَاخُوحٍ وَيَوْسُفُ بْنُ يَدَّرَ وَغَيْرُهُمْ فَأَرْسَلَهُمْ مَعَ بَعْضِ الْمُوَحِّدِينَ  
إِلَى ابْنِ يَوْمُورٍ وَابْنِ زُجُو فَتَوَجَّهُوا بِعَسْكَرٍ إِلَى بِلَادِهِمْ فَطَاعَ جَمِيعُ إِخْوَانِهِمْ وَلَمَّا  
اتَّصَلَ بِتَاشَفِينَ خِلَافَ بَنِي وَمَاثُو وَجَّهَ عَسْكَرًا إِلَيْهِمْ وَمَعَهُمْ قَائِدُ الرُّومِ الْمُسَمَّى  
بِالرَّبْرِتِيرِ وَاتَّصَلَ ذَلِكَ بِالْمُوَحِّدِينَ فَأَدْلَجُوا إِلَى غِيَاثَتِهِمْ فَأَدْلَجَ سِيرَهُ الْقَائِدُ الْمَذْكُورُ  
بِالعَسْكَرِ إِلَى مَوْضِعِ بَنِي وَمَاثُو فَوَجَدَهُمْ قَدْ تَحَصَّنُوا بِجَبَلٍ عِنْدَهُمْ وَنَزَلَ عَسْكَرُ  
الْأَمْتُونِيِّينَ بِمَوْضِعِهِمْ فَهَدَمُوهُ وَحَرَّقُوهُ وَطَاعُوا إِلَيْهِمُ بِالْجَبَلِ فِي يَوْمٍ رِيحٌ عَاصِفٌ فَهَبَطَ

عليهم بنو ومائو فهزموهم وكان معهم بعض قبائل زناتة ، وبعد تلك الهزيمة أغار ابن وانودين وابن زجو وابن يومور ومن كان معهم من الموحدين وبني ومائو على بلاد بني عبد الواد وبني يلومي فقتلوا وغنموا ووجهوا بالغنائم الى الأمير عبد المؤمن فخرج عليهم الزناتيون وأخذوا الغنائم المتوجهة الى الأمير عبد المؤمن وقتلوا كل من كان معها وكانوا نحو ستمائة رجل من بني ومائو وغيرهم وفيهم أبو بكر بن ماخوخ من بني ومائو وتحصن ابن وانودين مع من كان معه من الموحدين بمجبل هنالك ورحل عسكر الممتونيين الى موضع منداس بلاد بني يلومي من زناتة فاجتمعت عليهم قبائل بني يلومي برحائلهم مع حمامة بن مطهر وبني ينجاسن وبني ورسيفن وبني توجين وجميعهم دون رحائل معهم ،

ولما قُتل من قُتل من بني ومائو وصل الأمير عبد المؤمن الى جهة (f° 3 r°) تلمسان فنزل بين الصخرتين وهناك وصله بنو ومائو فأقنع معهم الى سيرت فاجتمع عليه بنو ومائو أجمعون ومعهم تاشفين بن ماخوخ وفي ذلك المنزل اجتمع عبد المؤمن بابن زجو وابن يومور ومن كان معهم وهناك وصلتته هدية بني ومائو فصرفها عليهم ثم رحل عبد المؤمن من موضع سيرت الى بلاد بني يلومي من زناتة ، فلما حَقَّق الأمير تاشفين وصول عبد المؤمن الى تلك الجهات واجتماعه بزنانة دخل تلمسان وجند فيها عسكرياً وبعثه اليه فاجتمع معه في موضع منداس فتوجه عبد المؤمن بعسكره قاصداً محلة البرتير قائد الروم ومن كان معهم من الجنود والحشود فقاتلهم ثلاثة أيام وفي اليوم الرابع هزمهم واحتوى

على محلتهم وعلى من كان معهم من زناتة بني يلمى وغيرهم ، ثم رحل الأمير عبد المؤمن عازماً على النزول بين الصخرتين فرحل مع بني ومانو وكانت الغنائم التي استقوها كثيرة زعموا أنها نحو ثلاثين ألفاً من الغنم واثنا عشر ألفاً من البقر فاعترضهم قائد الروم اليرتير المذكور بالعسكر فاستنقذ من الغنائم أكثرها وقتل من كومية نحو أربعمائة رجل ووصل العسكر مع قائد الروم لتلمسان فاجتمع مع الأمير تاشفين فيها ،

وكتب تاشفين منها الى البلاد يستدعيهم لنصرته فوصله عسكر سبلماسة وعسكر بجاية صحبة طاهر بن كَبَّاب وهو قائد من قواد صنهاجة بني حماد فاجتمعت تلك العساكر بتلمسان ووصل من الاندلس إبراهيم بن تاشفين بعسكر فولاه أبوه عهدَه وقد كان وصله قبل ذلك بموضع كرائندُه حين مات جدُّه فبعثه والده الى قرطبة برسم القراءة فيها ثم استدعاه منها ووصله الى تلمسان (f° 3 v°) في آخر سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة ولما وصل إبراهيم بن تاشفين من الاندلس وأبوه يميّز العساكر من الحشود والجنود والوفود فميّزوا وبرزوا وعجب الناس من كثرة عددهم واحتفالهم بالزينة حتّى زعموا أنّهم لم يروا مثل تلك الجموع حسناً وجمالاً وعدّةً وكمالاً وما من شيء كمل له أو دنا منه واصطفّت العساكر من باب القرماديين الى الجهة المتّصلة بأصل الجبل وذلك كان آخر كماله ،

### ذكر مقتل الربرير وأكثـر أصحابه

قال ابن صاحب الصلاة : كان هذا الروميّ الربرير من أكبر الطغاة بالاندلس نجدةً وظهوراً متّصلةً ... فتردّى في حافة عظيمة ..... وتعلّب الموحدون على ..... من قدّر الله بوفاته من الامتونيّين فلمّا أصبح الله بالصباح هبطوا في الحافة المذكورة فوجدوا تاشفين بها على تلك الصورة في ليلة سبع وعشرين من رمضان من عام تسعة وثلاثين وخمسمائة فقطعوا رأسه ووجّهه الأمير عبد المؤمن الى تينمل فملّق في غصن الشجرة التي عند مسجد المهدي ،

وقال ابن بُجَيْر : كان تاشفين قد ضاقت حاله وكثرت بخارج وهران أوجاله حتّى بقي عسكره أيّاماً دون علف في الحصن الذي بناه من أجل الحصار وكان عبد المؤمن وجّه أبا حفص عمر بن يحيى الهنتائيّ مع بني وماتّو الزناتيين الى بلاد بني وماتّو وبني توجين وبني ورسيفن فحسّروا وغنموا غنائم كثيرة ورجعوا بها الى جهة وهران فاجتمعوا ذات يوم في الجبل المطلّ على وهران فصاحوا صيحةً واحدةً بلسان واحد أصبح والحمد لله ولم يكن الامتونيّون يصيحون بذلك فلمّا سمعه أهل عسكر تاشفين وقعت رجفة عظيمة فأمر ألاّ يُخْرَج اليهم خيفة الكمين (f° 4 r°) وأقام الموحدون على مضاربهم الى الظهر ثمّ توجّهوا الى جهة عين الماء الذي يشرب منه أهل وهران فسقوا دوابّهم فيه ورجعوا دفعة واحدة حتّى وصلوا الى خباء تاشفين وكانت (sic) خباؤه بإزاء الحصن الذي بناه قترامى

فيه مع من كان معه منهم ابن مزدلي وبشير الرُوسيُّ ووقع القتل في أهل العسكر فلبَّجُوا الى حمى سور وهران فأخذ الموحِّدون النوائل التي كانت في محلَّة تاشفين والخطب وغيره وقربوها الى باب الحصن وشعلوا فيها النار فاحترقت أبوابه وهو على أعلى ذلك الحصن الى العتمة ولهب النار في الزيادة فلمَّا رأى تاشفين ذلك أيقن بالهلاك فخرج مع ابن مزدلي والعليج وبشير وصندل الفتى أمَّا بشير فأحرقت لحيته وعُرف فرسه وذيله وأمَّا صندل الفتى فسقط في النار وصار فحمة وأمَّا ابن مزدلي فدخل بين الأموات حول الحصن ثمَّ تسلَّل خفيةً حتَّى لحق بسور وهران مبهور العقول فبقي مبهورًا ثلاثة أيَّام ومات ، ومشى تاشفين والعليج وبشير الى الرحى التي على الوادي هناك فعارضه أهل الرحى فعرجا الى سباح ورحلا فنجا بشير وزهقت رجل فرس تاشفين التي كان يسمِّيها رَيجانة وسقطت في حافة عظيمة فاندقَّ عنق الفرس ومات تاشفين من ذلك في ليلة سبع وعشرين لشعبان عام التَّاريخ وأمَّا أهل دار تاشفين ..... التي سمَّوها حصنًا فتحصَّنا فيه وكانوا نحو ثلاثمائة رجل من حشم وحشد وروم فقتلوا أجمعين إلَّا سبعة منهم فيهم ابنا مزدلي وطُلب تاشفين فوُجد ميتًا وُصِّلت جثته على حصنه ووُجِه رأسه الى تينمل ،

وقال الكاتب الاشيريُّ التلمسانيُّ : لمَّا انحصر تاشفين في الحصن الذي بناه مع نفر من أعيان المتونة يئس من الحياة لأنَّه عاين عزم الموحِّدين عليه وما جلبوه من الخطب لإشغال النيران (f° 4 v°) من كلِّ جانب اليه فكان يأخذ

ذخائره وأثوابه ويرمي بها في النار بيده وودّع أصحابه واقتحم الخروج على النار من بابه والليل قد أرخى سدولته ، والجيش قد شمرّ للقتال ذبولته ، فوجد في صبيحة تلك الليلة ميتاً لم يوجد فيه أثر طعنة ولا ضربة فقيّل أن فرسه صرعه في أحد تلك الأجراف وسيق الى الموحدّين فأصعدوه المصرع ، وتمّ الله فيه الصنع ، وذلك الليلة المتقدّم ذكرها ،

### اختصار الخبر عن فتح وهران

ولمّا قتل تاشفين لجأ في تلك الليلة من سالم من تلك الوقعة الى حصن وهران فانحصروا فيه وقد كان أهله في انحصار نحو شهرين ففُطع عنهم الماء فلمّا رأوا أنّهم عطشوا طلبوا التأمين من الموحدّين فلم يجيبوهم الى ذلك إلّا على حكم الأمير فامتنعوا من ذلك حتّى أجهدهم العطش فنزلوا بعد قتل تاشفين بثلاثة أيّام ،

قال الكاتب الأشيري : أخبرني أبو الحسن الطراز وكان ممّن حُصر بوهـران أنّ العطش انتهى بالناس الى أن مات في اليوم الواحد الثلاثون والاربعون بين نساء ورجال ولمّا خرجوا انطرحوا على الماء حتّى مات بعضهم لما رُوي وبعد ذلك حكم عبد المؤمن قبّحه الله بقتلهم فاستؤصلوا عن آخرهم ،

وقال ابن بُجَيْر : لمّا اشتدّ القتال على أهل وهران مات أكثرهم بالعطش الى أن خرجوا على حكم البرابر الذين يسمّون بالموحدّين فقتلوهم أجمعين كباراً



وصغاراً بعد ثلاثة أيام من قتل تاشفين وذلك يوم عيد الفطر من سنة  
تسع وثلاثين وخمسمائة ،

ذكر منازلة تلمسان وفتح تاجررت منها وما اتَّصل بذلك

وذلك أنه لما قُتل تاشفين ووصل خبره تلمسان خرج من كان بها من  
لمتونة (f° 5 r°) وملت تاجررت منهم وبقي فيها العامة من الحضر والسوقة فلما  
بلغهم خبر وهران خرج جماعة من أهل تلمسان للقاء أبي محمد عبد المؤمن وكانوا  
في نحو ستين رجلاً من أعيانهم فقدّر الله عليهم أن لقيهم يصلاتن الزناتي يجمع  
عند وادي تافنا فأفناهم فيه وقتلهم عن آخرهم ووصل الى تلمسان ما كان من  
قتلهم فزاد خوف أهل تلمسان من عبد المؤمن لأنّ يصلاتن كان تحت طاعته  
بجملته وجماعته ،

قال الأشيري : وكان قدوم أبي محمد عبد المؤمن على تلمسان بعد فتح  
وهران يوم الجمعة المؤي ثلاثين لرمضان المعظم من عام تسع وثلاثين فنزل بالمنية  
ونفذ حكم الله في أهل تاجررت وذلك غدوة يوم الفطر ودخلها الموحدون  
فرتّبوا سورها وقسموا دورها ثم وافاهم فتح سجلماسة والقلمة وغيرها ،

وقال ابن بُجَيْر : لما وصل الى أهل تلمسان ما جرى لأهل وهران خافوا  
خوفاً شديداً وفرّ جميع من كان فيها من لمتونة وخدامهم مع الصحراوي الى فاس  
وذلك قبل وصول عبد المؤمن الى تلمسان لأنّ الصحراوي كان قد نزل

بمخارجها عازماً أن يلحق تاشفين فبلغه خبره فتوجّه الى فاس فوقعت في أهل البلد ضجة عظيمة وضجوا خائفين على أنفسهم فلما سمعوا بإقبال عبد المؤمن اليهم تخيروا من أعيانهم سنين رجلاً كما تقدّم ذكره وبعثوا بهم يطلبون العفو منهم فوقعوا في جمع كبير فقتلوهم أجمعين ولم ينجُ منهم إلا إثنان فزاد خوفهم وعظم أمرهم فلما قرب عبد المؤمن من تلمسان خرج اليه الطلبة والأعيان والألواح والصبيان يرغبون في العفو عنهم فجردهم الموحدون من أثوابهم وقتل يصلات جماعة منهم يومئذٍ والأمير عبد المؤمن واقف ومعه (f° 5 v°) أبو إبراهيم من أصحاب مهديهم ودخل عبد المؤمن تلمسان وقتل فيها خلقاً في فندق كليلاً وأقام سبعة أشهر ثم ولّى عليها سليمان بن محمد بن وانودين الهنتاتيّ ورحل الى منازل فاس في ربيع الاخير من عام أربعين ،

وقال ابن صاحب الصلاة : لما استقرّ عبد المؤمن بتلمسان بعد استشهاد من استشهد امتنعت قصبتها منه بن فيها بمنّ خاف على نفسه فأقام مدة عليها ثم رحل الى فاس وترك عسكرياً يحاصرها ،

### ذكر فتح مدينة فاس حرسها الله تعالى

ولما رحل عبد المؤمن والموحدون من تلمسان اجتمعت عليه الوفود والحشود من كلّ جهة ومكان فتوجّه الى مدينة فاس في ربيع الاخير من السنة المذكورة فقدم بين يديه جمعاً من الرجال للحرب والنزال ليعلم ما عند الصخراويّ صاحبها

من خيل ورجال فصعدوا ليلاً في الجبل فخرج اليه منها نحو ألف وخمسمائة فارس فرجعوا الى عبد المؤمن وقد نزل بمحلتته عقبة البقر وعساكره قد ملأت السهل والوعر فميزهم هنالك وكانوا في ثمانين ساقة على عدد القبائل والوفود فنشروا ما معهم من البنود وجازوا الوادي ساقة بعد ساقة والصحراويّ بجبل العرض ينظر اليهم ثم رحل عبد المؤمن من ذلك المنزل ونزل بالجبل المذكور فنشر عليه عامه المنصور وقطع بعض الاشجار وعمل بها الدروب على الدواب احتياطاً على أهل محلتته وانتقاءً من الحرب وخذعته ثم بعث عسكرياً منها لحصار مكناسة فخرج لهم منها ابن وأجوط اللمتونيّ فهزمهم وكان بمكناسة نحو ثلاثة آلاف فارس من الحشم والروم وغيرهم وانضاف لهم خلق من القبائل (fo 6 r<sup>o</sup>) القريبة منها فتوجّه الأمير أبو محمد عبد المؤمن لها برسم إغاثة عسكريه وترك على حصار مدينة فاس أبا بكر بن الجبر مع جماعة من الموحّدين فيهم أبو إبراهيم وغيره ، ولما وصل الى مكناسة برز عليها وجدّ في حصارها ثم توجّه منها أبو حفص عمر بن يحيى الهنتائيّ ليكون مع [أبي] إبراهيم على حصار فاس ومحاولتها الى أن جرى ما جرى بين الصحراويّ صاحبها وبين الجيانيّ مُشْرِفها وذلك أنّه طلبه بمال وضيق عليه فلم يكن في وسعه إعطاؤه اليه فكتب الى أحد قواد الموحّدين ووعده أن يكمّنه من البلد فإنّ مفاتيحها كانت تبث عنده ودبر وجه الحيلة في ذلك فلم يشعر الصحراويّ حتّى عاين رجال الموحّدين على السور فكسر قفل باب الفُشُوح وخرج منه واستولى الموحّدون على فاس بعد حصارها سبعة

أشهر وذلك في شهر ذي القعدة من عام أربعين فقام فيها عبد المؤمن أربعة أيام ثم رحل عنها وترك والياً عليها أبا إسحاق بن جامع ومشرفها أبا [محمد] عبد الله بن خيار الجياني المذكور وترك على حصار مكناسة أبا زكرياء بن يومور وتوجه الى سلا ،

وذكر ابن صاحب الصلاة أن الصحراوي كان تعرّس بامرأة من قبيلة في ليلة الثاني عشر لذي قعدة فتمكّن الجياني من ماله وبعث اليه بطعام وشراب ليشغله به تلك [الليلة] فلما كان صبيحة اليوم المذكور أدخل الموحدّين المدينة وفرّ الصحراوي الى طنجة ثم جاز الى الاندلس ، واتّصل فتح فاس بالأمير عبد المؤمن وهو بمكناسة فوصل اليها وأقرّ أهلها إبقاء الجياني على إشرافها وذلك سنة أربعين ،

وفي هذه السنة وصلت كتب أهل سبتة بالسمع والطاعة والدخول في حزب الجماعة ووصل لعبد المؤمن يحيى بن (f° 6 v°) [إسحاق النجار] في جملة من إخوانه مسوفة وكلّهم ملثّمون ثم أزالوه بظاهر فاس وصاروا في زيّ الموحدّين ، ثم وصله عمر بن ينتان فاراً من أمير لمتونة إسحاق بن عليّ بن يوسف من مراكش فلقى من الكرامة ما لا مزيد عليه ثم ارتدّ ودخل فاساً فلما يسّر الله فتحها حصل في يد الموحدّين مع جملة من الناس فأمر بقتلهم وبقي هو معفواً عنه لما تقدّم من وصيّة المهدي على ذريّة ينتان ،

## ذكر منازلة الأمير أبي محمد عبد المؤمن مدينة مراکش وفتح مدينة سلا في طريقه

ولمّا فرغ أبو محمد عبد المؤمن من أشغال فاس ورتبها ورتّب على حصار  
مكناسة عسكرياً يُقيم عليها أخذ في الحركة على تودية واستعداد وعدّة الى منازلة  
مراكش فلما وصل مدينة سلا امتنع أهلها منه وحين وقف على مجاز هذا  
الوادي ألفاه بسعده في آخر مدّة فأمر عسكريه أن يعبروه بأجمعهم وتغلّب على  
سلا من ساعته وفتحها قبل راحته وأمن أهلها ورتّب أحوالها وانضافت قصبتها  
التي كان تأشفين بناها في الرباط وكان دخوله لها في السابع من ذي الحجة من  
سنة أربعين وزل بها بدار ابن عَشْرَة وأقام بها أربعة أيّام وتوجّه في الحادي  
عشر من الشهر المذكور الى منازلة مراكش حرسها الله تعالى ،

وقال ابن بُجَيْر : كان فتحها على يد رجل يسمّى يبورك وابنيه محمد وعليّ  
وذلك أنّهم أرسلوا الى الموحّدين فوصلوهم ليلاً وصنعوا السلايم فصعدوا بها  
على السور وقتلوا كلّ من وجدوه على السور ودخلوا سلا ووجدوا فيها اناساً  
وهرب آخرون في حلق الوادي فرجع عليهم البحر فغرقوا فعيّد فيها عبد المؤمن  
عيد الأضحى وولّى عليها عبد الواحد الشرقيّ وأقامت سلا على طاعة الموحّدين  
الى أن ظهر الماسيُّ المعروف بابن هود ببلاد (f° 7 r°) السوس فقتل أهل سلا

عاملهم وقدموا والده هوداً فبقى بها الى أن قُتل ابنه ودُخلت البلد وعادت الى طاعة الموحدين الى انقضاء دولتهم ،

وكان الصحراويُّ لما فرَّ من فاس توجه الى طنجة مع من كان معه من لمتونة قيل أنَّهم كانوا في ثلاثمائة رجل فأقاموا بها خمسة أشهر في أسوأ حال من شدة الضيق وغلاء السم ثم إنَّ قائد الاصطول علي بن عيسى وصل الى طنجة بالقطائع من بادس فاجتمع مع الصحراويِّ وأظهر له النصيح ولأصحابه وأنَّ يجوزهم الى الاندلس يرسم يحيى بن غانية فتعاقدوا معه على ذلك فقفذ بهم الى مرسى شريش وغذروهم فكان من أمر الصحراويِّ ما يُذكر إن شاء الله تعالى ،

قال : وكان وليُّ سبتة حينئذٍ يوسف بن مخلوف التينمليُّ من قبل عبد المؤمن لأنَّ أهلها بايعوا عبد المؤمن من قبل فتح سلا ثمَّ إنَّ الجنود الذين ترك الصحراويُّ بطنجة بادروا الى ابن الجبر [بقصر] مصمودة فزحف بهم الى طنجة فدخل بها وقتل قاضيها في جملة من قتل فيها ولما وصل الخبر الى سبتة صرخ صارخ أنَّ واليهم عزم على قتل قاضيهم وكان قاضيهم الإمام العالم أبو الفضل عياض رحمه الله فقتلوا واليهم ومن كان معه ،

قال : وكان الأمير أبو محمد عبد المؤمن قد بعث أبا حفص عمر بن يحيى المنتقايَّ بعسكر الى برغواطة فغزاهم ثمَّ غنمهم ثمَّ عاد الى عبد المؤمن فتلاقيا على الخيل فقسم الغنائم على الموحدين ورحل بعساكره حتى وصل قريبا من

مرآكش فخرج اليه جمع كبير من لمتونة لآكن قذف الله الرعب في قلوبهم  
ومروا لآئذين بسورهم بعد ما قُتل منهم خلق كثير، وآتصلت بعبد المؤمن  
الأخبار أن لطة في فحوص مرآكش بحشودهم قد أمرهم أميرهم إسحاق أن  
يقربوا الى المدينة فتبعهم (f° 7 v°) الموحدون فأدركوهم وقتلوهم قتلاً ذريعاً وغنموا  
لهم من الجبال عدداً كثيراً قيل ثمانين ألفاً، ذكره الأشيري، ووصل إثر هذا  
الفتح كتاب من أبي [محمد] عبد الله الجياني وأدرج فيه شعراً أوله [طويل]

أضاءت لنا الأيام وآتصل النجح \* وكانت وجوه الدهر مسودة كلح

فأجابه عبد المؤمن بن علي رضي الله عنه

هو الفتح لا يخلو غرائب الشرح \* أصاب بني التجسيم من يأسه ترح

أثنتا به البشري على حين غفلة \* بهلك قوم كان وعدهم الضبح

وفي سنة إحدى وأربعين وخمسة كان نزول عبد المؤمن بجبل جليز ولازم  
حصار مرآكش في أول يوم المحرم من سنة إحدى وأربعين وخمسة فأقام  
عليها تسعة أشهر وثمانية عشر يوماً وكثرت العساكر لديه ووفد كبار الرجال من  
البلاد عليه مثل أبي الغمر ابن عزون الشائر بشريش وابن حمدين وغيرها وكان  
اللمتونيون بداخل مرآكش في عدة من كبارهم وبقية من أحشادهم وأميرهم  
إسحاق بن علي بن يوسف وكان صبياً صغيراً فأمرهم بالخروج الى حرب النازلين  
عليهم فعزموا على قتالهم وخرجوا اليهم بخيلهم ورجالهم في نحو خمسة آلاف  
 وخمسة من الفرسان ومن الرجال ما لا يحصى عددهم كثرة ووصلوا بمجمهم الى

محلّة الموحّدين وكان عبد المؤمن أمر أصحابه أن يكمنوا لهم ولا يظهر أحد منهم فلما استحر النهار وعمّ عسكر اللمتونيين الاغترار خرجت عليهم الكمان فانهمزموا في الحين وولّوا أديبارهم والسيف يصفح رقائبهم ويحوي آثارهم وأتبعهم عسكر الموحّدين الى باب دُكَّالة وأخذوا من خيلهم نحو ثلاثة آلاف وقتلوا من فرسانهم ورجالهم (f° 8 r°) ما لا يحصى كثرة ، هاكذا ذكر ابن صاحب الصلاة ،

قال : فلما طال عليهم الحصار تسعة أشهر وثمانية عشر يوماً هلكوا جوعاً طول هذه المدّة وضاقوا حتّى أكلوا الجيف وأكل أهل السجن بعضهم بعضاً وعدمت الحيوانات وعدمت الخنطة بأسرها. وطلب إسحاق مخازن أبيه فلم يجد فيها شيئاً ، قال ابو عبد الله بن عُبيدة كاتب إسحاق المذكور : فعمّزت عساكر اللمتونيين عن الدفاع والامتناع بضعف العدد والمُدّة وكثرة الضيق وفتحت مرّاكش حينئذٍ ،

ذكر فتح مرّاكش حرسها الله ودخول الموحّدين اليها واستيلائهم عليها وقتل إسحاق أمير لمتونة وغير ذلك

وفي يوم السبت الثامن عشر لشوّال من عام أحد وأربعين وخمسمائة أمر عبد المؤمن بالدنو من المدينة فأحدقوا حوالها ورفعوا سلايلها الى السور وطلعوا عليها فدخلوا المدينة عنوة من باب ايلان وقتلوا جميع من أدركوا من اللمتونيين وانحصر إسحاق أميرهم مع أشياخهم منهم سير بن الحاجّ وسير بن ينتان وجملة



من أعيانهم بداخل قصبتهم المعروفة بقصر الحجر وملكها أبو محمد عبد المؤمن في ذلك اليوم ثم استولى بالغلبة على قصبتها وعلى من تحصن بها فامتنع الباقي منهم في غرفة كانت على باب علي بن يوسف وطلبوا العفو والأمان فلم يُسْعَفُوا ونزلوا على حكم الأمير والموحدين فقتل منهم من حضر أجله واستحي منهم من أراد الله بحياته وسلم من القتل أولاد ينتان لأنه كان قد قال خيراً في المهدي فأوصى عليه وعلى بنيه خيراً وأماً أميرهم إسحاق البائس فوجد مستحقاً في كدس فحم في إحدى غرف الدار المذكورة فسيق إلى الأمير (٨٧٥ ٨٨٠) فأشفق عليه وحنّ لصغر سنّه وهو ابن ستّة عشر عاماً وهمّ أن يعفو عنه ويسجنه لكنّ بعض أشياخ الموحدين عزموا عليه في قتله فضربوا رقبتة رحمه الله تعالى وباد أمر أمراء اللثام وأبيحت مراكش لقتل من وُجد فيها من اللمتونيّين ثلاثة أيّام ثمّ عفا عنهم أبو محمد عبد المؤمن واشتراهم من الموحدين وأعتقهم ومنّ عليهم وأطلقهم واستولى عبد المؤمن على ذخائر تاشفين وجميع أمراء لمتونة ممّا يقصر عن شرحه اللسان ، ولا يأتي على وصفه مبین البيان ،

وذكر ابن الأثيريّ هذا الفتح المذكور مختصراً عنه قال : وكان في صدر محاصرة مراكش فتح اعमत وإنّ الحثالة الباقية مع إسحاق بمراكش بعد أيّام من النزول عليهم اغترّوا وخرجوا مع أهل مراكش ورتّبوا ساقاتهم بفحص باب دكّالة فدفع عليهم الموحّدون من كلّ جهة فقتلوهم وهزموهم وأمر الأمير عبد المؤمن بقطع رؤوس القتلى منهم وبعدّ الخيل التي غنمت لهم فكانت

ثمانمائة فرس ومن الدروع والسلاح ما لا يُحصيه أحد فذلّ لذلك أهل مراكش وأيقنوا بالهلاك وانتقلت المحلّة الموحّديّة الى دار الفتح وسط البحيرة في صدر شوال من سنة إحدى وأربعين فلم تنزل هنالك وأمر المدينة في كلّ يوم يزيد ضعفاً وأحوالها ترقّ الى أن كان يوم السبت السابع عشر من شوال ففتحت مراكش ودخلها الموحّدون ،

وقال البينّدق : وأمر أبو محمد عبد المؤمن بعمل السلايم للسور وقسمها على القبائل فدخلت هنتاتة وتينمل من جهة باب دُكّالة ودخلت صنهاجة وعبيد المخزن من باب الدبّاغين ودخلت هسكورة مع القبائل من جهة باب ينتان فدخلوا البلد بالسيف وبقي القتال على قصر الحجر من بكرة الى وقت الزوال.....

## TRADUCTION

---

..... ‘Abd al-Mu’min résolut de s’en aller avec ses troupes dans la direction de l’ès et de Tlemcen, Allāh lui ayant donné le pouvoir de conquérir les pays. Il rassembla les gens de son obéissance et les fit venir de tous lieux. On lui envoya de chacune des tribus ayant embrassé la cause almohade des contingents, ainsi que de la cavalerie, sur toutes les montures qui purent être réunies. Il nomma à sa place au commandement de Tinnel son beau-frère Musā b. Sulaimān (1) et partit par les chemins de la montagne avec des cavaliers en grand nombre et l’infanterie (2).

Quand Tāšfin, à Marrakech, reçut cette nouvelle, il réunit ses mercenaires, rassembla ses partisans et se mit en route pour retrouver ‘Abd al-Mu’min. Tāšfin ne devait plus revoir son père, comme on l’exposera plus loin. ‘Abd al-Mu’min s’avança à travers les montagnes de ce pays ; le nombre de ses soldats se chiffrait par milliers ; il leur fit faire des incursions sur sa droite et sur sa gauche, et les habitants vinrent se soumettre à lui. Les Almohades poursuivaient leur route au milieu de monts inaccessibles où se trouvaient d’abondantes richesses. Quant à Tāšfin, il marchait par étapes à travers les plaines avec ses soldats, sans trouver parmi les Berbères personne qu’il pût supplier de lui venir en aide et de lui prêter assistance : ce fut là la cause de sa défaite.

‘Abd al-Mu’min finit par s’établir dans les montagnes voisines de la région de l’ès et connues sous le nom de Karrāndo (3). Tāšfin s’installa

(1) Ce personnage, de son nom complet Abu ‘Imrān Musā b. Sulaimān at-Tinmalli, faisait partie du conseil des « Cinquante ». Il semble avoir été *kaḍī* de Tinnel. On ignorait qu’il fût le beau-frère de ‘Abd al-Mu’min. Cf. *Chronique anonyme*, p. 6 ; *Doc. in. hist. alm.*, p. 51 et note 3.

(2) Il s’agit du départ de ‘Abd al-Mu’min pour sa grande campagne au centre et au nord du Maroc, dite « campagne de sept ans », qui est relatée avec plus ou moins de détails par tous les historiens des Almohades.

(3) Il existe plusieurs toponymes semblables au Maroc ; le plus connu est Gerando des Duk-kāla : cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 216, note 1.

dans le château-fort qui porte le même nom et il y séjourna plusieurs mois, sans bois de chauffage ni charbon, de telle sorte que lui et les siens furent obligés de brûler les piquets de leurs tentes et les poutres de leurs bâtisses; la pluie, avec cela, tombait d'une façon continuelle.

IBN ŠAHĪB AŠ-ŠALĀT a relaté, d'après un récit authentique qu'il a rapporté en citant la source de ses informations, qu'une femme envoya à Tāšfin un grand plat recouvert d'une pièce d'étoffe; il crut que c'étaient des fruits, mais il contenait du charbon, et il s'en réjouit. Puis 'Abd al-Mu'min se transporta vers la montagne des Ġumāra. Tāšfin le suivit (1). Ensuite, de la montagne des Ġumāra, il se transporta dans la direction de Tlemcen. Tāšfin s'y transporta avec ses troupes. 'Abd al-Mu'min s'installa entre les « Deux-Rochers » (*aš-Šahratain*) (2), comme on le relatera plus loin, s'il plaît à Allah très Haut.

Au cours de cette expédition qui se prolongea plusieurs années, les guerres se succédèrent sans interruption au pays des « gens du voile ». Les vivres augmentèrent à Marrakech, à tel point que l'arrobe de farine arriva à se vendre un *mitḡāl* (f° 1 v°) en or. La disette se fit sentir en même temps et s'abattit comme une calamité sur le pays. Les revenus du trésor diminuèrent pendant cette période de troubles; de nombreuses contributions furent exigées des sujets, aussi bien au Maroc qu'en Espagne. Les ennemis chrétiens attaquèrent vigoureusement toutes les régions d'al-Andalus, quand ils apprirent combien le pouvoir central au Maġrib était faible et qu'il était occupé à combattre les révoltés qu'on avait excités à la rébellion — qu'Allah en tire vengeance sur eux! — Les Rūm, à cette époque, s'emparèrent de beaucoup de régions et de châteaux-forts et d'une grande partie de la Marche (*aṭ-Ṭaġr*) (3).

Puis 'Alī b. Yūsuf mourut dans l'année 537 (22 juillet 1142-15 juillet 1143). Cela a déjà été relaté plus haut. Dans le même temps, la haine et la discorde éclatèrent entre le clan des Lamtūna et les Massūfa (4). Yaḥyā b. Tākkūġt et Barrāz b. Muḥammad, ayant des craintes pour leur vie, rejoignirent 'Abd al-Mu'min. Ils furent bientôt suivis par leur cousin du

(1) Le *Rawḍ al-ḥirtās*, suivi par Nāṣiri, *Istīlāṣā'*, t. I, p. 141, dit que Tāšfin alla camper aux environs de la source dite al-'Ain al-ḡadīm.

(2) Sur ce toponyme, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 94, note 2.

(3) Cf. *Ḥulal*, p. 89; Ibn Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, p. 175.

(4) Cf. Ibn Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, p. 175.

côté paternel, Yahyā b. Ishāk, connu sous le nom d'Angmār (1) et qui était le seigneur de Tlemcen : il arriva avec tous ses frères et ses hommes d'armes. Alors la situation de Tašfin devint encore plus précaire ; les Lamtuniens, animés de mauvaises dispositions envers le clan des Massufa, les épièrent pour leur infliger de terribles échecs ; les uns et les autres se détestèrent et s'entretuèrent. Yahyā b. Takkuḡt al-Massufi fit une incursion contre une localité de la région de Tlemcen. Muḥammad b. Zaggū al-Lamtuni sortit alors de cette ville pour l'attaquer : il tua Yahyā, ainsi que ses deux fils, coupa les têtes de ces derniers et les envoya à Tašfin. Celui-ci donna l'ordre de les transporter à Sigilmāsa, où se trouvait la sœur de Yahyā en question. « Si nous avons des hommes, s'écria-t-elle, ils sauront bien nous venger, s'il plaît à Allāh très Haut ! » Ces mots parvinrent aux oreilles de 'Abd al-Mu'min, qui l'assura de son concours et lui promit qu'un jour il lui enverrait la tête de Tašfin. Et par la suite il en fut ainsi.

Le secrétaire ABŪ 'ALĪ IBN AL-AŠĪRĪ AT-TILIMSĀNĪ a dit : L'émir Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min était campé devant Tlemcen, dans la montagne connue sous le nom des « Deux-Rochers » (*aṣ-Ṣaḥratain*), au mois d'al-muḥarram, premier de l'an 539 (juillet 1144) ; ce fut alors qu'il remporta, grâce aux Almohades, sa première victoire, qui fut un succès magnifique, à l'est de Tlemcen : les Almohades y mirent en déroute un corps de troupes de l'armée de Tašfin, qui partait pour le pays des Zanāta. La défaite qu'ils essuyèrent fut importante (f° 2 r°) et coûta la vie à la plupart d'entre eux. Alors 'Abd al-Mu'min fit battre les tambours, pendant qu'il donnait audience aux gens de la montagne. Parmi eux se trouvait le gouverneur de Tlemcen, Abu Bakr b. Mandil al-Lamtuni (2).

ABŪ 'ALĪ AL-AŠĪRĪ a dit : Un corps expéditionnaire de Ṣanhāḡa arriva de Bougie auprès de Tašfin, sous les ordres de Ṭahir b. Kabbāb aṣ-Ṣanhāḡi. A leur arrivée, Tašfin, avec ses troupes, se porta au-devant d'eux et la campagne de Tlemcen fut pleine de cavalerie et d'infanterie : ce qui ne devait pas empêcher bientôt la déroute de s'attacher aux Almoravides et de proclamer la chute de leur dynastie. Les Ṣanhāḡiens installèrent donc leur camp ; Tašfin les accueillit avec honneur et les traita généreusement, ainsi que leur général. Pendant ce temps, les Almohades avaient le spectacle du

(1) Sur ce personnage, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 158, note 2.

(2) Ce personnage est-il le même que le gouverneur almoravide du Sūs, signalé par Ibn Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, pp. 169, 171 ?

déploiement de leur appareil militaire, du nombre de leurs cavaliers et de leurs fantassins ; mais ils n'en furent nullement apeurés et leur grand nombre ne leur causa aucun effroi. Quand les Ṣanhāgiens eurent passé quelque temps dans l'inaction et s'aperçurent que Tāšfin n'engageait pas le combat contre les Almohades, ils se mirent un jour en route et montèrent du côté d'al-'Ubbad, avec courage et sans crainte ; mais les Almohades descendirent à leur rencontre, les mirent en déroute et les tuèrent (1).

AL-BAIDAQ a dit dans son livre : Quand arriva le corps expéditionnaire de Bougie, les Almohades le défirent dans l'espace compris entre les « Deux-Rochers » et la porte de la ville (Tlemcen). Son général envoya alors un message à 'Abd al-Mu'min pour l'informer secrètement de son ralliement à la cause almohade et lui promettre la reddition de Bougie et d'autres lieux. Et il en fut ainsi (2).

IBN BUĞAIR a dit : Les šaiḥs des Lamtūna et des Massūfa qui étaient avec Tāšfin, ainsi Barrāz et Angmār, l'ancien gouverneur de Tlemcen, eurent bientôt la certitude de la nouvelle de la mort de 'Alī b. Yūsuf ; alors Barrāz al-Lamtūni et Yaḥyā b. Takkuḡt vinrent rejoindre les Almohades ; Angmār suivit leur exemple par la suite, au moment du siège de Fès. Les Almohades, en l'année 537 (1142-43), quand 'Alī b. Yūsuf fut mort, se partagèrent en trois groupes ; l'un gagna les montagnes des Ġayyāṭa, un autre, celles du Rif, c'est-à-dire les régions des Baṭṭūya, de Malīla (Melilla) et des Ġumāra ; quant au troisième, avec Yūsuf b. Wānūdin (3), Ibn Zaḡḡu et Ibn Yumūr (4), il se rendit dans les montagnes des Madyūna et la région de Tlemcen. Le gouverneur de cette dernière ville, qui était alors Muḥammad b. Yaḥyā b. Fannū (5), partit à leur rencontre avec un corps de troupes Zanāta et autres (f° 2 v°). Un engagement eut lieu et Muḥammad b. Yaḥyā fut tué dans un ravin qui se trouvait là ; ses soldats furent mis en déroute et les Zanāta se dispersèrent pour rejoindre leur pays. Tāšfin nomma alors Abū Bakr b. Mazdalī gouverneur de Tlemcen (6).

Les Banū Wamānnū, qui faisaient partie des Zanāta, se soumirent à 'Abd al-Mu'min. Leurs šaiḥs vinrent le trouver dans le Rif : parmi eux se

(1) Cf. *Hulal*, p. 97 ; Ibn Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, p. 177.

(2) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, texte, p. 97 ; trad., pp. 157-158.

(3) Un membre des « Cinquante » : cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 52.

(4) Également un membre des « Cinquante » : *ibid.*, p. 51.

(5) Sur ce personnage, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 153 et note 2.

(6) Cf. Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, p. 76.

trouvaient les fils de Maḥūḥ, ainsi que Yūsuf b. Yaddar et d'autres. Il les envoya alors avec certains Almohades auprès d'Ibn Yumūr et d'Ibn Zaġġū, et ensuite ils gagnèrent leur pays avec une armée. Tous leurs contribuables se soumirent. Ayant appris la révolte des Banū Wamānnū, Tāšfin envoya contre eux des troupes, avec le général de la milice chrétienne, nommé Reverter (ar-Ruburtair) (1). A cette nouvelle, les Almohades se portèrent au secours des Banū Wamānnū. Le général almoravide, de son côté, gagna avec son armée l'endroit où les Banū Wamānnū étaient installés, mais il les trouva en position défensive dans une montagne de chez eux. Alors les troupes des Lamtūniens prirent le campement des Banū Wamānnū, le détruisirent et l'incendièrent, puis gravirent la montagne où ils se trouvaient. C'était un jour de grand vent. Les Banū Wamānnū descendirent pour les combattre et les mirent en déroute. Avec eux se trouvaient des gens de certaines tribus Zanāta.

Après cette victoire, Ibn Wanūdīn, Ibn Zaġġū, Ibn Yumūr, avec les Almohades et les Banū Wamānnū qui les accompagnaient, allèrent attaquer le pays des Banū 'Abd al-Wād et des Banū Ilūmī. Ils s'y livrèrent au massacre et au pillage et envoyèrent leur butin à l'émir 'Abd al-Mu'min. Mais les Zanātiens vinrent les attaquer ; ils s'emparèrent du butin destiné à l'émir 'Abd al-Mu'min et tuèrent toute l'escorte de ce butin, environ six cents hommes des Banū Wamānnū et autres : parmi eux se trouvait Abū Bakr b. Maḥūḥ des Banū Wamānnū. Avec les Almohades qui l'accompagnaient, Ibn Wanūdīn se mit en état de défense dans une montagne de la région. De leur côté, les troupes lamtūniennes gagnèrent l'endroit appelé Mindās, localité des Banū Ilūmī des Zanāta. Là, les tribus des Banū Ilūmī vinrent se joindre à elles avec leurs campements, en même temps que Ḥamāma b. Maṭṭhar, les Banū Inġāsen, les Banū Warsifen et les Banū Tuġīn, tous ces derniers sans leurs campements.

Au moment de l'échec subi par les Banū Wamānnū, l'émir 'Abd al-Mu'min arriva dans la région (f° 3 r°) de Tlemcen. Il établit son camp dans l'espace compris entre les « Deux-Rochers », où il fut rejoint par les Banū Wamānnū. Il partit avec eux pour Sirat. Là, la totalité des gens de cette confédération arrivèrent pour se joindre à lui, avec Tāšfin b. Maḥūḥ. Dans la même localité, Ibn Zaġġū, Ibn Yumūr et leurs troupes vinrent retrouver

(1) Sur ce général, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 139, note 1.

'Abd al-Mu'min ; c'est là aussi qu'il reçut les dons (*hadiyya*) des Banū Wamānnū ; mais il les leur redistribua. Puis 'Abd al-Mu'min quitta la localité de Sirat pour le pays des Banū Ilūmi, qui font partie des Zanāta (1).

Lorsque l'émir Tāšfin eut acquis la certitude de l'arrivée de 'Abd al-Mu'min dans ces régions et de sa jonction avec les Zanāta, il rentra dans Tlemcen, y équipa un corps de troupes et l'envoya contre lui. Une rencontre entre ce corps de troupes et 'Abd al-Mu'min se produisit au lieu dit Mindās. Alors 'Abd al-Mu'min se remit en marche avec son armée, se dirigeant contre le camp de Reverter, le général de la milice chrétienne et des contingents réguliers et irréguliers qui se trouvaient avec elle. Il leur livra combat pendant trois jours, et, le quatrième, il les mit en déroute et s'empara de leur camp, ainsi que des Zanāta Banū Ilūmi et autres qui les accompagnaient. Puis l'émir 'Abd al-Mu'min repartit avec l'intention d'aller établir son camp entre les « Deux-Rochers ». Il fit route avec les Banū Wamānnū. Le butin qu'ils ramenaient était fort nombreux : on a prétendu qu'il comprenait trente mille ovins et douze mille bovins. Reverter, le général des Rūm, se porta à leur rencontre avec ses soldats : il reprit la majeure partie du butin et tua parmi les Kūmya environ quatre cents hommes. L'armée almoravide, avec le général des Rūm, arriva à Tlemcen et y fit sa jonction avec l'émir Tāšfin.

De cette ville, Tāšfin envoya des messages aux habitants des diverses régions de son empire pour les inviter à venir lui porter aide. Il reçut alors des troupes de Siġilmāsa et des troupes de Bougie, accompagnées de Ṭāhir b. Kabbāb, l'un des généraux des Ṣanhāġa Banū Ḥammād. Les troupes se réunirent à Tlemcen. D'al-Andalus, arriva Ibrāhīm b. Tāšfin avec un contingent. Son père le désigna comme héritier présomptif. Cet Ibrāhīm, précédemment, avait rejoint son père dans la localité de Karrāndo, à la mort de son aïeul ('Alī b. Yūsuf). Tāšfin l'avait alors envoyé à Cordoue avec la mission de s'y livrer à l'étude ; puis il le rappela de cette ville ; Ibrāhīm arriva donc d'Espagne à Tlemcen (f° 3 v°) à la fin de l'année 538 (juin 1144). A ce moment, son père était en train de passer en revue ses armées, troupes régulières, irrégulières et détachements venus de l'extérieur. Une fois passées en revue, elles défilèrent et les spectateurs furent stupéfaits de leur grand nombre et de l'éclat de leurs tenues, au point qu'ils

(1) Cf., sur tous ces événements, Ibn Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, pp. 176-177.



prétendirent n'avoir jamais vu de troupes qui fussent d'une pareille allure, d'un si grand nombre et d'une telle perfection, en un mot rien d'égal ou d'approchant. Les troupes se rangèrent depuis la porte des tuileurs (*Bāb al-Ḳarmādiyīn*) jusqu'à l'endroit qui touche aux premiers contreforts de la montagne. Mais ce fut là la dernière manifestation de leur perfection (1) !

#### RÉCIT DE LA MORT DE REVERTER ET DE LA PLUPART DE SES COMPAGNONS.

IBN ṢAḤĪB AṢ-ṢALĀT a dit : Ce chrétien Reverter était l'un des plus grands chefs d'al-Andalus pour sa bravoure et les succès continuels qu'il remportait.....(*lacune*)..... (2). Tāšfin tomba dans un profond précipice et les Almohades se rendirent maîtres... de ceux parmi les Lamtūniens dont Allāh avait décrété la mort. Quand le matin fut venu, ils descendirent au fond du précipice et y trouvèrent Tāšfin en cet état; il avait perdu la vie dans la nuit du 26 au 27 ramadān de l'an 539 (22 février 1145). Ils lui coupèrent la tête et l'émir 'Abd al-Mu'min l'envoya à Tinmel. Là, elle fut suspendue à une branche de l'arbre qui se trouve auprès de la mosquée du Mahdī (3).

IBN BUĞAIR a dit : La situation de Tāšfin était devenue précaire et sa crainte augmentait à cause du blocus qui se resserrait (?) autour d'Oran; ses soldats restèrent même plusieurs jours sans avoir de quoi nourrir leurs animaux dans le château-fort qu'il avait édifié en raison du siège. Cependant, 'Abd al-Mu'min avait envoyé Abū Ḥafṣ 'Umar b. Yaḥyā al-Hintātī avec les Banū Wamānnū zanātiens au pays de ces derniers, des Banū Tūġīn et des Banū Warsifen. Ils y causèrent du dommage et firent un nombreux butin qu'ils rapportèrent dans la région d'Oran. Un jour, ils se rassemblèrent dans la montagne qui domine Oran, et crièrent tous ensemble, d'un seul cri : « Voici le matin. Allāh soit loué ! » Les Lamtūniens n'employaient pas ce cri de guerre. En l'entendant, les soldats de l'armée de Tāšfin furent très alarmés, mais il leur ordonna de ne pas faire de sortie contre eux, par crainte d'une embuscade (f° 4 r°). Quant aux Almohades, ils restèrent dans leur camp jusqu'à l'heure de midi, puis se rendirent à la source qui alimente

(1) Même relation en gros dans *Ḥulal*, pp. 97-98.

(2) Le manuscrit passe brusquement du récit des événements qui précédèrent la mort de Reverter (sur laquelle cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 155 et note 1, et Ibn Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, pp. 177-178) à la relation de la défaite et de la mort de Tāšfin.

(3) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, pp. 159-160.

Oran en eau de boisson. Ils y abreuvèrent leurs animaux et revinrent d'un seul coup sur les Almoravides, si bien qu'ils atteignirent la tente de Tāšfin. Cette tente se trouvait en face du fort qu'avait bâti Tāšfin. Celui-ci se jeta dans ce fort avec quelques compagnons, ainsi Ibn Mazdali et Bašir ar-Rūsī. Les soldats, pour échapper au massacre, allèrent se mettre à l'abri derrière les remparts d'Oran. Les Almohades prirent alors les huttes qui se trouvaient dans le camp de Tāšfin, le bois et d'autres combustibles et apportèrent le tout à proximité de la porte du château-fort; puis ils y mirent le feu. Les portes furent incendiées. Tāšfin resta dans la partie la plus haute du château-fort jusqu'à la nuit tombée, tandis que l'incendie gagnait du terrain. Ayant la certitude de périr s'il restait, il sortit du château avec Ibn Mazdali, le renégat (*'ilǧ*) Bašir et Šandal l'officier (*fatā*). Bašir eut la barbe brûlée; de même, la crinière et la queue de son cheval. Šandal l'officier tomba dans le brasier et fut carbonisé. Quant à Ibn Mazdali, il se faufila parmi les cadavres qui se trouvaient autour du château et à la dérobée parvint à atteindre les remparts d'Oran, frappé de démence. Il resta ainsi pendant trois jours et mourut. Tāšfin, avec le *'ilǧ* Bašir, se rendit au moulin qui se trouve là-bas; mais les gens de ce moulin les renvoyèrent et tous deux se traînèrent péniblement jusqu'à des lagunes, puis continuèrent leur chemin. Bašir parvint à se sauver; mais la jument de Tāšfin, qu'il appelait Raiḥāna (le « Myrte ») (1), fit un faux pas, tomba dans un profond précipice et se cassa le cou. Tāšfin mourut de cette chute, dans la nuit du 26 au 27 ša'bān de l'année précitée (23 janvier 1145). Quant aux gens de l'entourage particulier de Tāšfin (ils se réfugièrent dans un lieu), qu'ils décoraient du nom de château-fort et s'y mirent en état de défense: ils étaient environ trois cents hommes, Ḥašam, irréguliers et chrétiens. Ils furent tous tués, sauf sept d'entre eux, parmi lesquels les fils de Mazdali. On rechercha Tāšfin et on le trouva mort. Son tronc fut mis en croix au sommet de son château-fort et sa tête fut envoyée à Tinnel.

Le secrétaire AL-AŠĪRĪ AT-TILIMSĀNĪ a dit: Quand Tāšfin fut assiégé, avec un certain nombre de notables Lamtūna, dans le fort qu'il avait bâti, il désespéra de la vie, car il voyait l'énergie dont faisaient preuve les Almohades pour le combattre et tout le bois qu'ils avaient apporté de tous côtés pour allumer l'incendie (f° 4 v°). Alors il prit ses richesses et ses vêtements

(1) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 159 et note 3.

et les jeta lui-même dans le feu. Il dit adieu à ses compagnons et se précipita à travers les flammes hors de la porte : la nuit était tombée et l'armée se préparait au combat. On le retrouva mort le lendemain matin ; il ne portait ni trace de coup de lance ni blessure. On dit que son cheval le fit tomber du haut d'une des falaises qui sont nombreuses en cette région. Son cadavre fut rapporté aux Almohades ; ils l'exposèrent au lieu du supplice et Allāh mit ainsi fin à sa destinée. Sa mort eut lieu dans la nuit dont on a parlé plus haut.

#### RELATION RÉSUMÉE DE LA PRISE D'ORAN.

Après la mort violente de Tašfin, les survivants de cette bataille se réfugièrent dans le château-fort d'Oran, où ils furent assiégés. La garnison de ce château était investie depuis environ deux mois. L'eau leur fut coupée. Quand ils s'aperçurent que la soif les tenaillait, ils demandèrent l'*amān* aux Almohades. Mais ceux-ci les avertirent qu'ils n'auraient satisfaction qu'à la condition de se soumettre par avance au sort que leur réserverait l'émir. Ils s'y refusèrent, mais la soif finit par les y obliger. Ils se rendirent, trois jours après la mort de Tašfin (1).

Le secrétaire AL-ĀSĪRĪ a dit : Abu 'l-Ḥasan aṭ-Ṭarrāz, l'un des assiégés d'Oran, m'a rapporté que la soif qu'ils eurent à endurer fut telle que, dans une seule journée, elle causait la mort de trente et quarante personnes, femmes et hommes. Quand ils sortirent du château-fort, ils se précipitèrent pour boire avec tant de presse que quelques-uns périrent, à ce qu'on rapporte. Après quoi, 'Abd al-Mu'min — qu'Allāh l'abomine ! — décida leur mise à mort, et tous, jusqu'au dernier, furent exterminés.

IBN BUĞAIR, de son côté, a dit : Quand la lutte contre les habitants d'Oran devint vive, la plupart moururent de soif, et les autres furent obligés de se rendre en s'en remettant à la décision des Berbères, que l'on appelait les Almohades. Ils les tuèrent tous, grands et petits, trois jours après la mort de Tašfin, le jour de la fête de la Rupture du Jeûne de l'année 539 (26 février 1145).

(1) Cf. *Ḥulal*, pp. 99-100 ; Ibn Ḥaldūn, *Hist. des Berb.*, t. II, p. 179.

RÉCIT DU SIÈGE DE TLEMCEN, DE LA PRISE DE TAĞRART, DÉPENDANCE  
DE CETTE VILLE ET DES ÉVÉNEMENTS QUI SUIVIRENT.

Lorsque Tašfin eut péri et que la nouvelle de sa mort parvint à Tlemcen, les Lamtūna qui s'y trouvaient s'en allèrent (f° 5 r°). Il n'en resta aucun à Tağrart, où seuls demeurèrent la petite classe de la population citadine et le bas peuple. Quand ils apprirent la prise d'Oran, un groupe d'habitants de Tlemcen sortirent à la rencontre d'Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min. Ils étaient encore soixante notables. Mais, comme Allāh l'avait décrété pour eux, ils furent rencontrés par Yašlāten az-Zanāti (1) avec un corps de troupes près du Wādī Tāfnā. Il les anéantit en cet endroit et les tua jusqu'au dernier. La nouvelle de leur perte parvint à Tlemcen ; la crainte que les habitants de cette ville avaient de 'Abd al-Mu'min ne fit qu'augmenter, car Yašlāten, avec les gens de sa suite et ses contribules, comptaient parmi ses partisans.

AL-ASĪRĪ a dit : L'arrivée d'Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min devant Tlemcen, après la prise d'Oran, eut lieu le vendredi 30 de ramadān l'honorable de l'an 539 (25 février 1145). Il établit son camp à al-Munya. L'arrêt d'Allāh s'accomplit pour les habitants de Tağrart dans la matinée du jour de la Rupture du Jeûne (26 février) et les Almohades pénétrèrent dans cette localité. Ils placèrent des postes à ses remparts et s'en partagèrent les maisons. Puis leur parvint la nouvelle de la prise de Siğilmāsa, al-Ḳal'a (2) et autres lieux.

IBN BUĞAIR a dit : Quand les habitants de Tlemcen apprirent ce qui était arrivé aux gens d'Oran, ils furent saisis d'une grande peur. Tous les Lamtūna qui se trouvaient dans la ville et leurs serviteurs prirent la fuite, avec aš-Šaḥrāwī, vers Fès. Cela se passait avant l'arrivée de 'Abd al-Mu'min devant Tlemcen ; aš-Šaḥrāwī (3), en effet, s'était installé en dehors de la ville, dans l'intention de rejoindre Tašfin ; mais, quand il eut appris sa fin tragique, il se mit en route vers Fès. Les habitants de la ville furent alors fortement alarmés et craignirent pour leurs vies. Quand ils apprirent

(1) Ce *šaiḥ* almohade avait fait partie de l'entourage particulier (*ahl ad-dār*) du Mahdi : cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 43 et index.

(2) C'est-à-dire la Ḳal'at Mahdi, ancienne capitale du Fazāz : cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 145, note 2.

(3) Sur ce personnage, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 160, note 3 et *passim*.

que 'Abd al-Mu'min s'avancait vers eux, ils choisirent soixante de leurs notables, comme on l'a dit plus haut, et les envoyèrent demander leur pardon. Mais ils tombèrent au milieu d'une grande troupe de soldats qui les tuèrent tous, à l'exception de deux individus qui purent se sauver. La crainte des habitants de Tlemcen devint alors plus vive et leur situation plus critique. Comme 'Abd al-Mu'min approchait de Tlemcen, les ṭalib̄s, les notables et les enfants, porteurs de leurs planchettes à Coran (1), sortirent à sa rencontre pour le supplier de leur accorder son pardon. Les Almohades les dépouillèrent de leurs vêtements. Ce jour-là, Yaṣṣāten tua un certain nombre des habitants de la ville, sous les yeux de 'Abd al-Mu'min, en compagnie de qui se trouvait (f° 5 v°) Abū Ibrāhīm (2), l'un des compagnons de leur Mahdī. 'Abd al-Mu'min entra dans Tlemcen et y fit périr un certain nombre de gens dans le Fondaḡ Kalilā. Il resta sept mois dans la ville, puis, y laissant comme gouverneur Sulaimān b. Muḡammad b. Wānūdin al-Hintātī, il s'en alla mettre le siège devant Fès, en rabī' II de l'an 540 (21 septembre-19 octobre 1145).

IBN ṢĀḤIB AṢ-ṢALĀT a dit : Quand 'Abd al-Mu'min établit sa résidence à Tlemcen, après qu'un certain nombre des habitants de cette ville y eurent trouvé la mort en martyrs, la résistance continua dans la citadelle (*kaṣaba*), où se trouvaient ceux qui avaient craint pour leur vie. Il resta quelque temps devant elle, puis s'en alla vers Fès et laissa des troupes en continuer le siège.

#### RÉCIT DE LA PRISE DE LA VILLE DE FÈS — QU'ALLĀH TRÈS HAUT LA GARDE ! —

Quand 'Abd al-Mu'min, avec les Almohades, eut quitté Tlemcen, les troupes envoyées par les tribus et des irréguliers vinrent se joindre à lui de tous côtés. Il se mit en marche vers Fès en rabī' II de l'année indiquée. Il se fit précéder par une avant-garde d'infanterie de combat et de siège, en lui donnant pour mission de savoir combien le maître de Fès, aṣ-Ṣaḡrāwī, disposait de cavaliers et de fantassins. Cette avant-garde gravit pendant la nuit la montagne et vit sortir de la ville dans sa direction environ quinze

(1) Sur ce vieux rite de supplication au Maroc, cf. mes *Historiens des Chorfa*, p. 160, note 1.

(2) C'est-à-dire Isma'īl al-Hazraḡī, sur lequel cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 49 et note 2.

cents cavaliers. Elle s'en retourna alors vers 'Abd al-Mu'min, qui avait campé avec sa colonne à 'Aḳabat al-Baḳar (1) : ses troupes couvraient tout le pays, les endroits plats comme les endroits accidentés. 'Abd al-Mu'min les passa en revue : elles formaient quatre-vingts corps de troupe (*sāḳa*), d'un nombre égal à celui des tribus almohades et des contingents mobilisés. Les soldats déployèrent les drapeaux qu'ils avaient apportés et traversèrent le fleuve, corps de troupe par corps de troupe. Aṣ-Ṣaḥrāwī, qui se trouvait au Ġabal al-'arḍ (2), regardait ce spectacle.

Puis 'Abd al-Mu'min leva son camp de cet endroit et vint l'établir au Ġabal al-'arḍ : il y déploya son étendard victorieux. Il fit couper des arbres et en fit faire un rempart de palissades après les avoir transportés à son camp à dos de bêtes de sommes, afin de protéger les gens de sa colonne et de se prémunir contre les hasards de la guerre (3). Ensuite, il envoya de son camp un corps de troupes pour assiéger Meknès. Ibn Ulġuṭ al-Lamtūni sortit de cette ville à la rencontre de ces troupes et les défit. Environ trois mille cavaliers Ḥašam, chrétiens (Rūm) et autres se trouvaient alors à Meknès, et un certain nombre de gens des tribus (f° 6 r°) proches de la ville se joignirent à eux. Alors l'émir Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min se mit en route pour venir au secours de ses troupes et laissa, pour continuer le siège de Fès, Abū Bakr b. al-Ġabr (4) avec un groupe d'Almohades, parmi lesquels se trouvaient Abū Ibrāhīm et d'autres personnages (5).

Arrivé devant Meknès, 'Abd al-Mu'min fit une parade militaire et assiégea vigoureusement la ville. Abū Ḥafṣ 'Umar b. Yaḥyā al-Hintātī (6) s'en alla ensuite du camp almohade pour rejoindre Abū Ibrāhīm, alors occupé à assiéger Fès et à essayer de la surprendre. Cette situation se prolongea jusqu'au moment où les faits suivants se passèrent entre le maître de la ville, aṣ-Ṣaḥrāwī, et son prévôt (*muṣrīf*), al-Ġaiyānī (7) : aṣ-Ṣaḥrāwī demanda de l'argent à al-Ġaiyānī et le mit à la gêne. Al-Ġaiyānī, n'ayant pas le pouvoir de lui donner ce qu'il voulait, écrivit à l'un des généraux des Almohades en lui promettant de lui livrer la ville. Il détenait en effet

(1) Cf., sur cette « montée », *Doc. in. hist. alm.*, p. 161, note 1.

(2) Sur cette montagne et son nom, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 147, note 5.

(3) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 164; sur le siège de Fès, *ibid.*, note 1.

(4) Sur ce personnage, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 53 et index.

(5) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 165.

(6) Le célèbre *ṣaiḥ* almohade 'Umar Īntī, sur lequel cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 50 et note 4 et *passim*.

(7) Sur ce personnage, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 103, note 1, *passim*, et p. 227 *sqq.*

pendant la nuit les clefs des portes. Il chercha et trouva le subterfuge nécessaire; aṣ-Ṣaḥrāwī ne se douta de rien, jusqu'au moment où il aperçut les fantassins almohades sur les remparts. Alors il brisa la serrure de Bāb al-Futuḥ et franchit cette porte. Les Almohades se rendirent ainsi maîtres de Fès, après l'avoir assiégée sept mois durant. Cela se passait au mois de ḡl-ka'da de l'an 540 (avril-mai 1146) (1). 'Abd al-Mu'min séjourna quatre jours dans la ville, puis il reprit sa route, en y laissant comme gouverneur Abū Ishāq Ibn Ġami', avec son prévôt, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥiyār al-Ġaiyānī, dont il a été parlé plus haut. 'Abd al-Mu'min laissa de son côté Abū Zakariyā' Ibn Yūmur continuer le siège de Meknès et se dirigea vers Salé.

IBN ṢAḤĪB AṢ-ṢALĀT rapporte qu'aṣ-Ṣaḥrāwī épousa une femme de tribu dans la nuit du 11 au 12 ḡl-ka'da (26 avril 1146). Al-Ġaiyānī fit main basse sur ses trésors et lui envoya des mets et des boissons pour l'occuper à festoyer pendant cette nuit. Le lendemain matin, il fit entrer les Almohades dans la ville. Aṣ-Ṣaḥrāwī s'enfuit vers Tanger, puis traversa le détroit pour passer en Andalousie.

La nouvelle de la prise de Fès parvint à l'émir 'Abd al-Mu'min alors qu'il se trouvait devant Meknès. Il arriva dans la ville et accorda à la population le maintien d'al-Ġaiyānī comme prévôt. Cela se passait en 540 (1146).

La même année, parvinrent aux Almohades des messages de la population de Ceuta, par lesquels elle envoyait sa soumission et déclarait entrer dans le parti du groupement almohade. Yaḥyā b. (f° 6 v°) [Ishāq Angmār] arriva auprès de 'Abd al-Mu'min à la tête d'une bande de ses contribuables Massufa : tous étaient voilés du *liṭām*, mais ils l'ôtèrent, une fois arrivés aux environs de Fès, et prirent l'aspect des Almohades. Puis 'Abd al-Mu'min fut rejoint par 'Umar b. Yintān (2), qui s'était enfui de Marrakech, loin de l'émir Ishāq, fils de 'Alī b. Yūsuf. Il fut reçu avec des marques extrêmes de bienveillance. Un peu plus tard, il déserta et entra dans Fès. Quand Allāh permit la prise de cette ville, il tomba entre les mains des Almohades avec un grand nombre d'individus. L'ordre fut donné de les tuer, mais lui

(1) Ce récit est très inspiré de celui d'al-Baiḍāq : cf. *Doc. in. hist. alm.*, pp. 165-167.

(2) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, pp. 166-167.

eut la vie sauve et reçut son pardon, à cause de la recommandation que le Mahdi avait exprimée au sujet de la descendance de Yintân (1).

RÉCIT DU SIÈGE DE LA VILLE DE MARRAKECH PAR L'ÉMIR ABŪ MUḤAMMAD 'ABD AL-MU'MIN. IL PREND SUR SA ROUTE LA VILLE DE SALÉ.

Lorsque Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min en eut terminé avec les affaires de Fès et organisé l'administration de cette ville, qu'il eut d'autre part placé des troupes pour continuer le siège de Meknès, il se mit en route pour aller assiéger Marrakech, en prenant à cet effet toutes les dispositions militaires nécessaires. Il arriva devant Salé, mais la population de cette ville lui manifesta son hostilité. Arrêté au bord du fleuve qui la séparait de lui pour chercher un gué, il le découvrit en un instant, grâce à sa chance coutumière ; il ordonna alors à ses soldats de traverser tout le cours d'eau et, immédiatement, il put se rendre maître de Salé et s'en empara sans avoir pris le moindre repos. Il fit grâce aux habitants et organisa le gouvernement de la ville. La citadelle (*kaṣaba*), que Tāšfin avait bâtie dans le *ribāt*, se soumit. L'entrée de 'Abd al-Mu'min à Salé eut lieu le 7 du 'l-ḥiġġa de l'année 540 (20 mai 1146) (2).

Il s'y installa dans la maison d'Ibn 'Ašara (3) et y séjourna quatre jours. Puis, le 11 du même mois (24 mai), il partit pour aller assiéger Marrakech — qu'Allāh très Haut la garde ! —

IBN BUĠAIR a dit : Salé fut prise grâce à la connivence d'un homme du nom d'Ibūrak et de ses deux fils, Muḥammad et 'Alī. Ils avaient envoyé un message aux Almohades qui les rejoignirent pendant la nuit. Ils fabriquèrent des échelles et s'en servirent pour monter sur les remparts, où ils tuèrent tous ceux qu'ils rencontrèrent. Ils pénétrèrent ainsi dans Salé : ils y trouvèrent une partie de la population ; d'autres habitants s'étaient enfuis vers l'embouchure du fleuve, mais quand la mer remonta, ils furent noyés. 'Abd al-Mu'min célébra à Salé la fête des sacrifices et y nomma comme gouverneur 'Abd al-Wāḥid aš-Šarḳī (4). Salé resta par la suite soumise aux Almohades jusqu'au moment où apparut l'homme de Massa,

(1) Ce seigneur almoravide était intervenu auprès de 'Alī b. Yūsuf en faveur d'Ibn Tūmart : cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 110.

(2) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 167, note 2 ; *Hulal*, p. 102.

(3) *Ibid.*, p. 106, note 2.

(4) Cf., sur ce personnage, *Doc. in. hist. alm.*, p. 43, note 1 et *passim*.



connu sous le nom d'Ibn Hūd dans le pays (f° 7 r°) du Sūs. Alors les Salétins tuèrent leur gouverneur et mirent à leur tête Hūd, le père du rebelle. Celui-ci demeura à Salé jusqu'au moment où son fils fut tué. La ville, alors, fut prise et retourna à l'autorité des Almohades jusqu'à la chute de leur dynastie (1).

Quand il s'était enfui de Fès, aṣ-Ṣaḥrāwī avait gagné Tanger avec les Lamtūna qui l'accompagnaient; ils étaient, dit-on, au nombre de trois cents. Ils y séjournèrent pendant cinq mois, dans le plus grand dénuement, à cause de leur situation précaire et de la cherté des vivres. Puis, l'amiral de la flotte, 'Alī b. 'Isā, arriva de Badis à Tanger avec des galères. Il eut une entrevue avec aṣ-Ṣaḥrāwī et lui fit, ainsi qu'à ses compagnons, des démonstrations d'amitié sincère; il leur proposa de les faire passer en Andalousie auprès de Yaḥyā Ibn Ġāniya, et, ayant obtenu leur accord, il les emmena vers le port de Jerez et ensuite les trahit. Il arriva à aṣ-Ṣaḥrāwī ce que l'on relatera plus loin, s'il plaît à Allāh très Haut (2).

Le même auteur a dit : Le gouverneur de Ceuta était alors Yusuf b. Maḥluf at-Tinmalli (3); il y commandait pour le compte de 'Abd al-Mu'min, à qui les habitants de Ceuta avaient prêté serment d'obédience avant la prise de Salé. Quelque temps après, les troupes qu'aṣ-Ṣaḥrāwī avait laissées à Tanger se hâtèrent de rejoindre Ibn al-Ġabr à Ḳaṣr Maṣmūda. Il alla avec elles donner l'assaut à Tanger, y pénétra et y massacra des gens, parmi lesquels le cadi de la ville. Cette nouvelle étant parvenue à Ceuta, le bruit courut parmi les habitants que le gouverneur almohade de cette place avait décidé le meurtre de leur propre cadi, qui était alors le savant imām Abu 'l-Faḍl 'Iyāḍ (4) — qu'Allāh lui fasse miséricorde! —; alors, ils tuèrent leur gouverneur et son entourage.

Le même auteur a dit : L'émir Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min avait envoyé Abū Ḥafṣ 'Umar b. Yaḥyā al-Hintātī avec des troupes contre les Baṛḡawāṭa. Il les attaqua, puis les pillā, et il s'en fut ensuite retrouver 'Abd al-Mu'min. Ils se rencontrèrent tous deux à cheval. 'Abd al-Mu'min partagea le butin entre les Almohades et, s'étant mis en route avec ses

(1) Sur la révolte d'Ibn Hūd (*alias* 'Umar b. al-Ḥaiyāt), cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 175 et note 1.

(2) Cf., sur ces événements, *Doc. in. hist. alm.*, pp. 176-177.

(3) Un membre des « Cinquante » : cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 52.

(4) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 178 et note 2.

armées, parvint à proximité de Marrakech. Un important corps de troupes Lamtūna sortit à sa rencontre; mais Allāh jeta la crainte dans leurs cœurs et elles repassèrent les portes de la ville pour se mettre à l'abri derrière les remparts, après avoir essuyé de nombreuses pertes.

'Abd al-Mu'min reçut l'avis que les Lamṭa se trouvaient dans les plaines de Marrakech avec leurs guerriers, leur émir Ishāk (1) leur ayant donné l'ordre de s'approcher de la ville. Les Almohades les poursuivirent (f° 7 v°), les atteignirent, leur infligèrent une sanglante défaite et leur prirent un grand nombre de chameaux, quatre-vingt mille à ce qu'on a dit. C'est ce qu'a rapporté AL-AṢIRĪ. — Après cette victoire, arriva un message d'Abū Muḥammad 'Abd Allāh al-Ġaiyānī, dans lequel il avait inséré un poème commençant ainsi :

« Les jours brillent pour nous et toutes nos affaires réussissent, alors que le temps nous montrait une face sombre et maussade ! »

'Abd al-Mu'min b. 'Alī — qu'Allāh l'agrée ! — lui répondit :

« C'est une victoire, telle qu'aucun commentaire n'en pourrait montrer l'éclat, qui a frappé les « anthropomorphistes » et les a plongés dans le désespoir !

« Elle nous a apporté tout d'un coup l'heureuse nouvelle du trépas d'un peuple à qui l'aurore avait fait des promesses ! »

Dans l'année 541 (13 juin 1146-1<sup>er</sup> juin 1147), 'Abd al-Mu'min établit son camp au Ġabal Ġilliz. Il inaugura le blocus de Marrakech le premier jour de muḥarram de cette année et resta devant la ville pendant neuf mois et dix-huit jours. Les recrues affluèrent auprès de lui et des grands personnages de l'empire lui envoyèrent des députations : ainsi Abu 'l-Ġamr Ibn 'Azzūn (2), en révolte à Jerez, Ibn Ḥamdīn (3) et d'autres. Quant aux Lamtūniens, ils étaient à Marrakech : il y avait là un certain nombre de seigneurs almoravides, le restant de leurs troupes et leur émir Ishāk b. 'Alī b. Yusuf, qui était un jeune homme. Celui-ci leur ordonna d'aller combattre les assiégeants. Ils décidèrent une attaque contre les Almohades et sortirent de Marrakech avec leur cavalerie et leur infanterie : ils étaient environ cinq mille cinq cents cavaliers et un nombre incalculable de fantassins. Ils arrivèrent en masse devant le camp des Almohades. Mais 'Abd al-Mu'min

(1) Il s'agit du dernier souverain almoravide : cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 168, note 4.

(2) Sur ce personnage, cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 213 et note 4.

(3) *Ibid.*, p. 212 et note 3.

avait donné l'ordre à ses troupes de se cacher et défendu à quiconque de se montrer. Quand le jour commença à poindre, les troupes almohades, profitant d'un moment d'inattention générale des soldats lamtuniens, sortirent de leurs cachettes et les mirent aussitôt en déroute. Ils durent battre en retraite, tandis que les Almohades les sabraient dans le dos et leur ôtaient la vie. Les soldats almohades les poursuivirent jusqu'à Bāb Dukkāla (1), s'emparèrent d'environ trois mille de leurs chevaux et tuèrent un nombre incalculable de leurs cavaliers et de leurs fantassins (f° 8 r°). C'est ce qu'a rapporté IBN ṢAḤĪB AṢ-ṢALĀT.

Il ajoute : Après quelque temps de ce siège, qui allait se prolonger durant neuf mois et dix-huit jours, les Almoravides commencèrent à mourir de faim et s'affaiblirent, ils en vinrent à manger des charognes, et les prisonniers, dans leur prison, s'entre-dévorèrent. Bientôt il ne resta plus ni animaux de boucherie ni grains. Ishāk fit des recherches dans les magasins à vivres de son père, mais il n'y trouva rien. — Abū 'Abd Allāh Ibn 'Ubaida, secrétaire d'Ishāk, a dit : Bientôt les soldats des Lamtuniens, à cause de leur petit nombre, de leur manque d'approvisionnements de guerre et de leur situation très critique, se virent dans l'impossibilité de résister au siège et de repousser les assaillants. Marrakech, alors, fut prise.

RÉCIT DE LA PRISE DE MARRAKECH — QU'ALLĀH LA GARDE ! — LES  
ALMOHADES Y ENTRENT ET S'EN EMPARENT. MEURTRE D'ISHĀK, ÉMIR  
DES LAMTŪNA, ETC.

Le 18 ṣawwāl de l'année 541 (24 mars 1147), 'Abd al-Mu'min donna l'ordre de se rapprocher de la ville. Les Almohades l'entourèrent à ses abords immédiats, puis dressèrent leurs échelles contre les remparts et y montèrent. Ils pénétrèrent de vive force dans Marrakech du côté de Bāb Ailān (2) et tuèrent tous les Lamtuniens qu'ils trouvèrent à leur portée. Ishāk, leur émir, ainsi que leurs ṣaiḥs, parmi lesquels se trouvaient Sir b. al-Ḥaġġ, Sir b. Yintān et un grand nombre de leurs notables, furent assiégés à l'intérieur de la citadelle, dite Kaṣr al-ḥaġar. Ce jour-là, Abu Muḥammad 'Abd al-Mu'min se rendit maître de la ville, puis il s'empara par la

(1) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, p. 169, note 3.

(2) *Ibid.*, p. 196, note 4.

force de sa citadelle et de ceux qui s'y étaient retranchés. Quelques-uns qui restaient refusèrent de se rendre et se groupèrent dans une chambre haute qui était au-dessus de la porte dite Bāb 'Alī b. Yūsuf; puis ils demandèrent le pardon et l'*amān*. Mais ils ne leur furent point accordés et ils durent se rendre en s'en remettant à la décision de l'émir et des Almohades. Ceux dont le terme était venu furent tués et la vie fut laissée à ceux qu'Allāh avait désiré épargner. Les fils de Yintān échappèrent au massacre, car leur père avait dit du bien du Mahdi, et ce dernier avait laissé une recommandation en sa faveur et en faveur de ses fils. Quant à l'émir, le malheureux Ishāk, on le trouva caché au milieu d'un tas de charbon, dans une des chambres hautes du palais. On le traîna devant l'émir (f° 8 v°), qui fut pris de compassion et eut pitié de son jeune âge (il n'avait que seize ans); il allait lui pardonner et le faire mettre en prison, mais des šaiḥs almohades le décidèrent à le faire périr. Et ils lui portèrent à la nuque un coup mortel — qu'Allāh très Haut lui fasse miséricorde ! — La puissance des émirs « voilés » prit alors fin. Pendant trois jours, Marrakech fut livrée aux Almohades qui y tuèrent tous les Lamtūniens qu'ils y trouvèrent. Puis Abū Muḥammad 'Abd al-Mu'min leur pardonna, les racheta aux Almohades, les affranchit, les traita avec bienveillance et les relâcha. 'Abd al-Mu'min se rendit maître des trésors de Tašfin et de tous les émirs Lamtūna : rien ne pourrait donner une idée de leur richesse, et il serait impossible de les décrire.

IBN AL-AŠĪRĪ a relaté d'une façon résumée cette prise de Marrakech. Il a dit : Pendant le siège de Marrakech, eut lieu la prise d'Aġmāt. Les quelques troupes restées à Marrakech avec Ishāk eurent, au bout de quelques jours de siège, l'illusion de pouvoir repousser les assaillants : elles sortirent de la ville en même temps que la population et se mirent en formation de combat dans la plaine qui s'ouvre à l'extérieur de Bāb Dukkālā. Mais les Almohades les chargèrent de tous côtés, les battirent et les mirent en déroute. L'émir 'Abd al-Mu'min ordonna qu'on coupât les têtes des tués et qu'on dénombrât les chevaux pris; on en trouva huit cents; quant aux boucliers et aux armes, personne n'aurait pu les compter. Alors les habitants de Marrakech furent affaiblis par cet échec et certains de leur perte. Le camp almohade se transporta au Dār al-fath, au milieu d'al-Buḥaira, au cours du mois de šawwāl de l'année 541 (mars 1147); il y fut maintenu; chaque jour, la ville devenait plus faible et sa situation empirait.

Quand arriva le samedi 17 šawwāl (23 mars), elle fut prise et les Almohades y pénétrèrent.

AL-BAIDAQ a dit : Abū Muḥammad ‘Abd al-Mu’min ordonna de fabriquer des échelles pour les adosser aux remparts et les partagea entre les tribus. Les Hintāta et les gens de Tinmal entrèrent dans la ville du côté de Bāb Dukkāla; les Ṣanhāğa et les ‘Abid du Maḥzen pénétrèrent du côté de Bāb ad-Dabbāğīn, les Haskūra, avec les « Tribus » (*al-Ḳabā’il*), du côté de Bāb Yintān. Ainsi la ville fut prise par la force. On combattit depuis le matin jusqu’à midi pour enlever le Ḳaṣr al-ḥağar... (1).

(1) Cf. *Doc. in. hist. alm.*, pp. 169-170. Sur la prise de Marrakech, cf. aussi les références citées *ibid.*, p. 170, note 3.

## INDEX

[Les chiffres renvoient à la pagination spéciale. — Les toponymes sont en italiques.]

- |  |   |
|--|---|
| Abd Allāh b. Ijīyār Abū Muḥ. al-Gai-yānī, 12, 13, 16.  | Ibn ‘Ašara, 14.   |
| ‘Abd al-Mu’min b. ‘Alī Abū Muḥ., calife almohade, II, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19. | AL-AŠIRĪ, Abū ‘Alī at-Tilimsānī, II, 3, 8, 9, 10, 16, 18. |
| B. ‘Abd al-Wād, 5.   | Ibn ‘Azzūn Abu ‘l-Ġamr, 16.                               |
| ‘Abd al-Wāḥid aš-Šarkī, 14.  | <i>Bāb Ailān</i> (Marrakech), 17.                         |
| ‘Abid al-Maḥzen, 19.   | <i>Bāb ‘Alī b. Yūsuf</i> (Marrakech), 18.                 |
| <i>Ajmāt</i> , 18.   | <i>Bāb ad-Dabbāğīn</i> (Marrakech), 19.                   |
| ‘ <i>Aḳabat al-bağar</i> , 12.   | <i>Bāb Dukkāla</i> (Marrakech), 17, 18, 19.               |
| ‘Alī b. Ibūrak, 14.  | <i>Bāb al-Futūḥ</i> (Fès), 13.                            |
| ‘Alī b. ‘Isā, 15.  | <i>Bāb al-Ḳarmādīğīn</i> (Tlemcen), 7.                    |
| ‘Alī b. Yūsuf, sultan almoravide, 2, 4, 6.   | <i>Bāb Yintān</i> (Marrakech), 19.                        |
| Almohades, I, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19.  | <i>Bādīs</i> , 15.  |
| Almoravides, 3, 8, 17.   | AL-BAIDAQ, II, 4, 19.                                     |
| al-Andalus, Andalousie, 6, 7, 13, 15.  | Abū Bakr b. al-Ġabr, 12, 15.                              |
| Angmār = Yaḥyā b. Iṣḥāq.   | Abū Bakr b. Māḥūḥ, 5.                                     |
|  | Abū Bakr b. Mandil, 3.                                    |
|  | Abū Bakr b. Mazdalī, 4, 8.                                |

- Bargawāṭa, 15.  
 Barrāz b. Muḥ. al-Massūfi, 2, 4.  
 Bašīr ar-Rūsī, 8.  
 Baṭṭūya, 4.  
*Bougie*, 3, 4, 6.  
 IBN BUĞAIR, II, 4, 7, 9, 10, 14, 15.  
*al-Buḥaira* (Marrakech), 18.  
  
*Ceuta*, 13, 15.  
*Cordoue*, 6.  
  
*Dar al-faṭḥ* (Marrakech), 18.  
  
*Fès*, 1, 2, 4, 10, 11, 12, 13, 14, 15.  
*Fondaḳ Kalīla* (Tlemcen), 11.  
  
*Ġabal al-ʿarḍ*, 12.  
*Ġabal Gillīz*, 16.  
 al-Ġaiyānī = ʿAbd Allāh b. Ḥiyār.  
 Ibn Ġāmiʿ Abū Ishāḳ, 13.  
 Ġayyāṭa, 4.  
 Ġumāra, 2, 4.  
  
 IBN ḤALDŪN, II.  
 Ḥamāma b. Maṭṭhar, 5.  
 B. Ḥammād, 6.  
 Ibn Ḥamdīn, 16.  
 Ḥašam, 8, 12.  
 Haskūra, 19.  
 Hintāta, 19.  
 Hūd, 15.  
 Ibn Hūd, 15.  
  
 Abū Ibrāhīm = Ismāʿil al-Hazraġī.  
 Ibrāhīm b. Tāšfin b. ʿAlī b. Yūsuf, 6.  
 Ibūrak, 14.  
 IBN ʿIDĀRĪ, II (note 4).  
 B. Ilūmī, 5, 6.  
 B. Inġāsen, 5.  
  
 Ishāḳ b. ʿAlī b. Yūsuf, sultan almora-  
 vide, 13, 16, 17, 18.  
 Ismāʿil al-Hazraġī, 11, 12.  
 ʿIyād Abu ʿl-Faḍl, 15.  
  
*Jerez*, 15, 16.  
  
 al-Ḳabāʿil, 19.  
*al-Ḳalʿa* (Ḳalʿat Mahdī), 10.  
*Karrāndo*, 1, 6.  
*Ḳašr al-ḥaġar* (Marrakech), 17, 19.  
*Ḳašr Mašmūda*, 15.  
 Kūmya, 6.  
  
 Lamṭa, 16.  
 Lamtūna, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 15, 16, 18.  
  
 Madyūna, 4.  
 Mahdī (Ibn Tūmart), 7, 11, 14, 18.  
 B. Māḥūḥ = Abū Bahr et Tāšfin.  
*Malīla*, 4.  
*Marrakech*, 1, 13, 14, 16, 17, 18.  
*Māssa*, 14.  
 Massūfa, 2, 3, 4, 13.  
 Ibn Mazdalī, s. Abū Bakr.  
*Meknès*, 12, 13, 14.  
*Mindās*, 5, 6.  
 Muḥ. b. Ibūrak, 14.  
 Muḥ. b. Yaḥyā b. Fannū, 4.  
 Muḥ. b. Zaġġū al-Lamtūnī, 3, 4, 5, 6.  
*al-Munya* (Tlemcen), 10.  
 Mūsā b. Sulaimān at-Tinmallī, 1.  
  
*Oran*, 7, 8, 9, 10.  
  
 Raiḥāna (jument de Tāšfin), 8.  
 Reverter (ar-Ruburtair), 5, 6, 7.  
*Rīf*, 4.

Rûm, 2, 6, 12.

IBN ŞĀḤIB AŞ-ŞALĀT, II, 2, 7, 11, 13, 17.

aş-Şaḥrāwī, 10, 11, 12, 13, 15.

aş-Şaḥrātain, 2, 3, 5, 6.

Salé, II, 13, 14, 15.

Şandal (al-fatā), 8.

Şanhāğa, 3, 4, 6, 19.

Siġilmāsa, 3, 6, 10.

Sir b. al-Ḥāğğ, 17.

Sir b. Yintān, 17.

Sirat, 5, 6.

Sulaimān b. Muḥ. b. Wānūdīn al-Hintātī, 11.

Sūs, 15.

Tāfnā (Wādī), 10.

at-Tağr, 2.

Tāğrart, 10.

Tāhir b. Kabbāb aş-Şanhāğī, 3, 6.

Tanger, 15.

aṭ-Ṭarrāz Abu 'l-Ḥasan, 9.

Tāšfin b. 'Alī b. Yūsuf, sultan almora-  
vide, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14,  
18.

Tāšfin b. Maḥūḥ, 5.

Tīnmel, 1, 7, 8.

Ahl Tīnmel, 19.

Tlemcen, 1, 2, 3, 4, 6, 10, 11.

B. Tūğīn, 5, 7.

Ibn 'Ubaida Abū 'Abd Allāh, 17.

al-'Ubbād, 4.

Ibn Ulğūṭ al-Lamtūnī, 12.

'Umar b. Yaḥyā al-Hintātī Abū Ḥafṣ,  
7, 12, 15.

'Umar b. Yintān, 13, 14.

B. Wamānnū, 4, 5, 6, 7.

Ibn Wānūdīn = Yūsuf b. Wānūdīn.

B. Warsīfen, 5, 7.

Yaḥyā b. Ġāniya, 15.

Yaḥyā b. Işlāḳ Angmār, 3, 4, 13.

Yaḥyā b. Tākkūṭ al-Massūfī, 2, 3, 4.

Yaşlāten az-Zanātī, 10, 11.

Yintān, 14, 18.

Ibn Yūmūr Abū Zakariyā', 4, 5, 6, 13.

Yūsuf b. Maḥlūf at-Tīnmallī, 15.

Yūsuf b. Wānūdīn, 4, 5.

Yūsuf b. Yaddar, 5.

Ibn Zağğū = Muḥ. b. Zağğū.

Zanāta, 3, 4, 5, 6, 7.

E. LÉVI-PROVENÇAL.

# NOTES DE DIALECTOLOGIE ARABE

## I

### LES TROIS INTERDENTALES DE L'ARABE HISPANIQUE

L'on admet ordinairement que le sémitique commun possédait quatre interdentales : 1° deux sourdes,  $\theta$  (ar. ث) et son emphatique  $\theta$  (ar. ظ), 2° deux sonores,  $\delta$  (ar. ذ) et son emphatique  $\delta$  (ar. ض) (1).

Pour ce qui est de l'arabe classique, le système n'est plus si bien équilibré, car cette langue ne possède que trois dentales fricatives : ث, ذ et ظ; les philologues indigènes les qualifient d'ailleurs de « gingivales » (*liḥawiyya*), ce qui laisse à penser qu'il s'agissait plutôt de post-dentales que d'interdentales proprement dites (cf. *Ulad Brahim*, pp. 19-20). Le son classique du ظ était  $\delta$ : les grammairiens arabes indiquent en effet que, sans la vélarisation (*iḥbāq*), sa valeur serait la même que celle du ذ ( $\delta$ ); les deux phonèmes permutent d'ailleurs dans quelques racines : وقيد = وقيط, خنديان = خنطيان, جلداء = جلطاء. On sait d'autre part que ط avait le son d'un  $d$  vélarisé (=  $d$ ) (2) : le point ajouté sur le ط aurait donc servi à noter la spirantisation ( $d > \delta$ ) comme celui qui avait été ajouté au ت ( $t > \theta$ ) et au د ( $d > \delta$ ). Quant au ض, les philologues arabes lui assignent la même zone d'articulation que le ج ( $\check{z}$ ,  $\check{g}$ ,  $g^y$ ,  $dy$ ,  $g$ ) et le ش ( $\check{s}$ ), c'est-à-dire le côté de la bouche, vers l'orifice de celle-ci. Comme ce phonème est qualifié de non-

(1) Cf. C. Brockelmann, *Précis de linguistique sémitique*, trad. W. Marçais et M. Cohen, 1910, p. 71.

(2) C'est encore le son qu'il a chez certaines tribus montagnardes du Yémen, notamment chez les Banī Maḍhar (بنی مطهر), aux environs de Ṣanʿa'.



occlusive sonore emphatique, il devait s'agir, dans la prononciation classique, d'une sorte de *z* latéral (1) et plus ou moins vélarisé. Il ne pouvait s'agir d'un véritable *z*, car les auteurs indigènes précisent que, privé de sa vélarisation, le *ض* ne correspondrait à aucun son arabe; il ne formait donc pas couple emphatique/non-emphatique avec le *ز* *z*; il ne s'agissait pas non plus d'une interdentale (2), puisque seuls *ث*, *ذ* et *ظ* possédaient ce caractère. Ajoutons que les seules consonnes que le *ض* put s'assimiler étaient les dentales, occlusives : *ت*, *د*, *ط* et fricatives : *ث* et *ظ* (cf. Vollers, *Volks-sprache*, p. 32); dans quelques racines, il permutait avec un *ṣ* (وامض = وامض, قبض = قبث = قبص), avec un *l* (جَلَد = جَلْد) ou avec un *j* = *ǧ* (جَم = جَم = جَم = جَم); parfois également, il était confondu avec le *ظ* (2).

Quelle qu'ait été la valeur classique du *ض*, elle paraît bien actuellement perdue, à moins qu'on ne finisse par la retrouver dans quelque parler arabe particulièrement conservateur; et, à ce propos, il est assez plaisant de voir de nombreux auteurs arabes modernes continuer de se vanter d'être de « ceux qui prononcent le *ض* (الناطقون بالضاد) » et parler avec emphase de leur langue, « la seule qui possède le *ض* » (لغتنا الضادية). De nos jours, dans tous les parlers arabes connus, le *ص* est confondu dans la prononciation avec le *ظ*; comme ce dernier, il sonne *ʔ* dans les parlers archaïsants qui ont conservé les interdentales, et *d* dans ceux où elles sont passées aux occlusives (3).

En résumé, depuis les temps les plus reculés de sa période classique jusqu'à l'époque actuelle, l'arabe se présente donc à nous avec seulement

(1) On sait que c'est avec le son *z* que le *ض* est prononcé par les Persans et les Turcs dans les mots qu'ils ont empruntés à l'arabe; c'est aussi cette même prononciation qu'ils donnent au *ذ* et au *ظ*.

(2) La poésie classique offre de nombreux exemples de cas où un *ض* rime avec un *ظ*. On sait qu'en hébreu, un seul et même phonème, transcrit par *z*, correspond à *ص*, *ض* et *ظ* de l'arabe.

(3) La prononciation, inconditionnée semble-t-il, des anciens *ض-ظ* en *t* paraît particulière aux parlers citadins et montagnards du Magrib occidental; il doit s'y agir d'un assourdissement secondaire : *d* > *t*.

trois interdentes (1) :  $\theta$ ,  $\delta$  et  $\delta$ . Quant à la quatrième interdentale hypothétique du sémitique commun (\* $\theta$ ), elle a pour correspondant, en arabe ancien, un phonème aberrant, d'un caractère très particulier, noté par ض, qui, dans les parlers modernes, s'est confondu, tantôt avec l'interdentale emphatique sonore :  $\delta$ , et tantôt avec l'occlusive correspondante :  $d$  (2).

\*  
\* \*

Le *castillan actuel* connaît deux interdentes :  $\theta$  et  $\delta$ . La première est le phonème qui est noté normalement par la lettre  $z$  (et aussi par la lettre  $c$  devant les voyelles  $e$  et  $i$ ). Quant à la seconde, son emploi est beaucoup plus rare et sa prononciation est toujours très réduite; c'est le phonème correspondant à la lettre  $d$ , quand celle-ci se trouve après voyelle en fin de mot.

Mais, si l'on remonte dans l'histoire de la langue, on constate que, à plusieurs reprises, la situation s'est profondément transformée.

C'est ainsi qu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, P. de Alcalá ignore encore, en castillan, les sons interdentaires notés actuellement par  $z$  et  $c$ , et qu'il transcrit par *zey*, *cin*, *çad* les noms des lettres arabes *zēy*, *sin* et *šād*. Pour lui, le  $\theta$  ( $\theta$ ) et le  $\delta$  ( $\delta$ ) représentent des sons étrangers au phonétisme castillan de son époque; il s'agit d'ailleurs bien d'interdentes, puisqu'il indique que, pour les prononcer, il faut placer la pointe de la langue entre les dents supérieures et les dents inférieures « comme font les zézayeurs (*los ceceosos*) lorsqu'ils veulent prononcer la lettre  $c$  » (3).

Plus anciennement, le roman hispanique médiéval ignore aussi la prononciation interdentale ( $\theta$ ) du  $c$  « doux » que l'arabe contemporain (selon les époques et les régions) transcrit soit par une sifflante simple :  $s$ , soit par une emphatique :  $\$$ . Par contre, les transcriptions arabes permettent

(1) Brockelmann (*Précis*, p. 71) attribue cependant à l'arabe ancien une série  $\theta - \delta$ ;  $\theta/z$  (ظ) —  $\delta/d$  (ض), qui paraît bien inconnue des philologues indigènes.

(2) Le  $\delta = d$  du classique étant, à peu près partout, devenu une sourde ( $t$ ), le ض se trouve être le seul moyen d'expression graphique du phonème  $d$  dans les parlers qui ont perdu les interdentes classiques.

(3) On appelle actuellement *ceceo* le défaut de prononciation des Andalous qui changent le son  $s$  en  $\theta$ . C'est ce même défaut que les philologues arabes décrivent, avec un certain nombre d'autres, dans les chapitres qu'ils consacrent à la *luṭṭā*.

de constater pour cette période une prononciation spirante du *d* roman, aussi bien à l'initiale et en finale qu'à l'intervocalique, sauf, naturellement, dans les cas où le *d* est « appuyé » par sa nasale *n* (et parfois aussi par *r*).

Les romanistes admettent que cette valeur spirante du *d* était courante dans la péninsule ibérique — comme dans le sud de la Gaule — depuis la période latine, c'est-à-dire dès avant le VI<sup>e</sup> siècle (1); elle est attestée par de multiples transcriptions arabes de noms propres et de noms communs, qui nous ont été laissées par des auteurs appartenant aux époques, aux régions et aux catégories sociales les plus variées. S'ils ont constamment transcrit le *d* roman hispanique médiéval par un *ḍ* et non par un *ḍ*, c'est qu'ils l'entendaient bien comme l'équivalent de leur interdental sonore (2). Cette prononciation atténuée de l'occlusive constitue le stade médiéval intermédiaire, antérieur à celui de la chute du *d* primaire intervocalique qui caractérise le castillan moderne; on l'y rencontre encore de nos jours pour le *d* secondaire, intervocalique ou final, l'évolution semblant, là aussi, devoir franchir le stade interdental pour porter l'atténuation du *d* jusqu'au degré *zéro*.

Mais, si l'emploi par les Arabes d'Espagne du *ḍ* (et non du *ḍ*) pour transcrire le *d* roman prouve bien que ce dernier était généralement interdental, ce même emploi fournit un argument à l'appui de la thèse de la conservation des interdentales par le dialecte arabe hispanique, argument qui peut paraître, il est vrai, bien superflu après les indications précises de P. de Alcalá. D'ailleurs, si l'on récusait ces témoignages d'origine romane, des documents proprement arabes suffiraient à fournir un ensemble de preuves convaincantes :

1° Le *ḥ* hispanique est susceptible de passer à *f* par assimilation, ce qui implique une prononciation interdental *h* (3) : *femme* « là-bas » (cf. *Alc.*, 109/31), *فم*.

(1) Cf. E. Bourciez, *Éléments de linguistique romane*, 2<sup>e</sup> éd., §§ 172 (b) et 337 (a).

(2) Lorsque les auteurs arabes ont employé le *ḍ* à la transcription d'un phonème étranger, il s'agit chaque fois d'une interdental sonore; c'est le cas, notamment, du *ḍ* intervocalique du vieux-persan et du vieux-turc. Dans le massif montagneux du Maroc septentrional, dans des parlers où les interdentales classiques *ḥ* et *ḍ* ont, cependant, donné toutes deux des occlusives, ces lettres servent encore à noter le *h* et le *ḍ* dialectaux, qui proviennent respectivement de *ḥ*/*ḥ* et de *ḍ*/*ḍ* post-vocaliques.

(3) Les lexicographes arabes nous ont conservé de nombreux exemples d'un passage de *h* à *f*,

2° Lorsque l'on constate un passage de sourde à sonore ou, inversement, un passage de sonore à sourde affectant  $\theta$  ou  $\delta$ , la permutation s'effectue toujours entre interdentes; or, si l'on pouvait — à la rigueur — soupçonner les auteurs hispaniques vulgarisants d'avoir voulu maintenir, graphiquement et par purisme, des interdentes étymologiques qu'ils ne prononçaient plus que comme des occlusives, il est bien difficile d'admettre que, dans les cas de perte ou d'acquisition de sonorité, ils aient poussé le zèle puriste jusqu'au point de conserver graphiquement le souvenir du caractère spirant qu'avait, en arabe classique, la dentale primitive, objet de la permutation.

Cf. ذَفَرُ « croupière » (Voc., 102), < ثَفَرُ.

رَدَاد « pluie fine » (Voc., 526/15), à côté de رَثَاث.

مِثْل « comme » (Alc., 402/24), < مَثَل.

3° La prononciation hispanique du ث et du ذ était spirante comme celle du س (1) et du ز, ainsi que l'établissent les permutations suivantes :

a)  $s < \theta$  :

لَيْس, pl. لُيُؤَس « lion » (Alc., 292/4), < لَيْث (2).

طَبْش, à côté de طَبْش « menstruare » (Voc., 136, 137).

ordinairement par assimilation ou dissimilation, au voisinage d'une labiale (surtout de *m*) ou d'un *r*. Dans de nombreux parlers archaïsants de l'Afrique du Nord, *famma* est le seul représentant connu de ثَمَّ; on y relève même des exemples du passage inverse de *f* à  $\theta$ , non seulement dans des mots arabes comme ثَرْت (ap. Beaussier) < class. ثَرْت, mais aussi dans des emprunts comme *bīṭar* (Nord-Tunisien), *bīṭār* (Mascara, Médéa), *baitar* (Malte, pour \**baiṭar*) « figues-fleurs », du latin *bifer* « qui donne deux récoltes [figuier] ». (Cf. *Étymologies magribines*, in *Hespéris*, 1926, p. 59.)

(1) Penser à la recommandation de P. de Alcalá (p. 4, l. 24) de bien prononcer *ṭalṭha* « trois » (et non *salāsa*), *ṭeum* « ail » (et non *séum* « prix »), *ṭemīn* « précieux » (et non *semīn* « gras »).

Pour lui, *s* était le phonème espagnol le plus proche de la valeur du ث arabe hispanique.

On sait par ailleurs qu'en maltais, parler arabe-magribin qui a pourtant remplacé les interdentes anciennes par les occlusives *t* et *d*, le classique *ṭalṭ* « neige » a donné *silṭ*.

Si l'on n'avait pas le témoignage indiscutable apporté par P. de Alcalá sur la valeur interdente du ث dans le dialecte hispanique, on pourrait supposer que le passage de l'interdentale classique à la sifflante dialectale [ $\theta > s$ ] s'est effectué grâce à une prononciation affriquée (*ts*) du ث, parallèle à celle (*dʒ*) que l'on aurait relevée pour le ذ dans divers parlers arabes bédouinisants de l'Oranie (cf. W. Marçais, *U. Brahim*, p. 19, n. 2); mais nous n'avons aucun indice de l'existence d'une telle prononciation dans les parlers arabes d'Espagne (cf. A. Fischer, *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, p. 21, n. 1).

(2) Cf. le toponyme *Ardales* (prov. Málaga, partido de Campillos), qui représente le

b)  $\theta < \text{س}$  :

*menfeθ*, pl. *menifeθ* « soupirail » (*Ale.*, 244/15), pour *منفس* ou *منفذ* (1).

c)  $\text{ذ} < \text{ز}$  :

*بغداد* = *بغداد* = *بغداد* « Bagdad » (*Voc.*, 265/17).

\*  
\*  
\*

Cependant, le  $\theta$  et le  $\text{ð}$  n'étaient pas les seules interdentes conservées par l'arabe hispanique; tout comme certains parlers archaïsants du Maghrib (2), il connaissait en outre une interdente sonore emphatique :  $\text{ð}$  (3).

Que les sons notés par les lettres classiques *ظ* et *ض* aient abouti à un unique phonème dialectal, c'est ce dont ne permettent guère de douter les noms de *da* et de *dad* (avec la même initiale, non différenciée) que leur donne P. de Alcalá; d'autre part, on sait que telle est la situation actuelle des parlers maghribins où les deux phonèmes classiques donnent un seul et même phonème emphatique, interdental sonore ( $\text{ð}$ ), ou occlusif sonore ( $\text{d}$ ), ou encore, mais plus rarement, occlusif sourd ( $\text{t}$ ).

Toutefois, P. de Alcalá, qui insiste si utilement sur le caractère interdental du *ث* et du *ذ* hispaniques, ne parle pas de celui du *ظ/ض* : faut-il en conclure que le phonème correspondant était une emphatique *occlusive*? Un certain nombre de faits ne semble pas le permettre :

1° Il est établi que le *ذ* et le *ث* hispaniques étaient des interdentes.

Or, on voit fréquemment le *ظ/ض* permuter avec elles; il s'agit de cas d'acquisition ou de perte d'emphase, à l'intérieur du domaine des inter-

*أرطة الليث* *arṭa al-laiṭ*, \**arṭa l-lēs*, de Yāqūt (éd. Wüstenfeld, I, 209) [renseignement communiqué par M. Lévi-Provençal].

Dès l'arabe ancien, la racine *LYS* avait quelques-uns des sens de la racine *LYθ*; l'adjectif *alyas* était ainsi l'un des noms du lion, *laiṭ*. D'ailleurs, il existait de nombreux doublets radicaux où  $\theta$  permutait avec *S*; et, même dans le cas de mots empruntés, on trouve *ginθ* en face de *gins* (grec γένος) et *balgam* « rave, navet » en face de *salgam* — *šalgam* (cf. *Durrat al-Ġawwās*, éd. Constantinople, 1299, p. 55).

(1) L'arabe classique connaissait bien une racine *NFθ* « souffler », évidemment parallèle à la racine *NFS* (cf. aussi les racines *NFĠ*, *NFĤ*, *NFḤ*); mais il ne semble pas qu'on en ait jamais tiré un « nom de lieu ».

(2) Il s'agit ici des parlers bédouinisants et aussi des parlers de certaines villes (Tunis, Constantine, Cherchel).

(3) Il ne semble pas que l'existence de celle-ci ait été jamais relevée par les arabisants. Dans l'article qu'il a donné sur les *Dialectes arabes* dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (éd. française, p. 402-403), M. Kampffmeyer signale bien la valeur interdente du *ث* et du *ذ* en Espagne, mais il ne dit rien de celle qu'y avait l'aboutissement dialectal du *ظ* et du *ض*.

dentales (1), et cela aussi bien dans des mots purement arabes que dans des mots d'origine étrangère.

a) Mots arabes. — ذ > ض/ظ :

- ظهر < (2) (Carta (3), l. 6, 5) دهر ;  
 يظهر < (Carta, l. 7) يذهر ;  
 يقضي < (Carta, l. 8) يقذي ;  
 في فضلكم < (Carta, l. 9) ففذككم ;  
 ذل (Voc., p. 103 et 635, s.v. *Umbra*; Ibn Quzmān, *Diwān*, f. 17 v°, l. 1; f. 53 r°, l. 5; f. 87 r°, l. 1) < ظل « ombre » ;  
 غِضار < (Voc., p. 148 et 573, s.v. *Scutella*) غِضار « sorte de plat » ;  
 دَرُوَّة (Voc., p. 102 et 455, s.v. *Lentiscus*), à côté de ضَرُوَّة < class. ضروة (4) ;

b) Mots arabes. — د > ظ/ض :

- حَرْدُون < (5) (Voc., p. 86 et 448, s.v. *Lacerta*) حرّضون ;  
 دَقَر < (Voc., p. 138 et 530, s.v. *Postella*) « croupière », à côté de ظَقَر (Voc., p. 102) et de كَقَر (Voc., p. 530) ;  
 اذفر < (6) (Alex. (7), 23/17) اظفر « très parfumé (musc) » .  
 ستنقذ < (Alex., 60/17, 64/15) ستنقض .

c) Mots étrangers. — ظ — ض × ذ :

(1) La seule exception que je connaisse à cette règle est نَمْدِي, donné comme l'équivalent de نَمَضِي « je vais » par le *Vocabulista* (442/16) : il ne saurait s'agir d'une faute de copiste, car on trouve تَمْدِي « tu vas » dans le *Diwān* d'Ibn Quzmān (fol. 8 r°, l. 20).

(2) Se retrouve dans la langue des chants « grenadins », conservés jusqu'à nos jours dans les villes du Maghrib; cf. Yāfil, *Mağmūʿ*, p. 54, v. 3 : حِين يَذْهَر, pour يَذْهَر\*.

(3) Il s'agit de la *Carta de Abenaboo en arabe granadino*, publiée par M. Alarcón, in *Miscelánea de estudios y textos arabes*, Madrid, 1915, p. 700.

(4) Actuellement, la forme tunisienne du collectif est *ḍāru*, avec une interdentale non emphatique (renseignement communiqué par M. W. Marçais).

(5) Le timbre o de la terminaison -ōn (et non -ūn) du *ḥardōn*, que P. de Alcalá donne s. v. *Camaleon* (136/39), n'implique pas forcément que l'on se trouve en présence d'une emphatique (d ou ḍ); il peut s'agir seulement d'un commencement de nasalisation.

(6) Cf. Yāfil, *Mağmūʿ*, p. 302, v. 10 : مَسَاك اَضْفَر.

(7) Il s'agit de la *Leyenda de Alejandro*, publiée par M. E. García Gomez, Madrid, 1929.

جُخْدُون (Voc., p. 78, s.v. *Rana*) « grenouille », à côté de جُخْضُون (Voc., p. 78).

ضابط (Voc., p. 102 et 303, s.v. *Compasum*) « compas », à côté de ذاب (Voc., p. 132 et 303).

البليظه (Glos., 467) = rom. *puliðo*, et الغرضه (Glos., 252) = rom. *gorðo*, où l'on attendrait plutôt un ذ.

الروضاية, الروضاظة (Graf, *Sprachgebrauch*, 15) = *Hérodiane*, où l'on devrait avoir un ذ transcrivant le *d* spirant intervocalique du roman.

القراضط (Apuntes, 74/4), à côté de القرضيط (Apuntes, 117/4) « Alcardét (top.) ».

لوقاذية (Apuntes, 59, 286/9), à côté de لوقاضية (Apuntes, 282/8-13, 286/d.l.) « Leocadia ».

مضالية (Apuntes, 110/9), = a. esp. *medalla*; on attendrait \*مذالية \**me-ðālya*, d'où cast. *meaja*.

Parfois, d'ailleurs, ce n'est pas avec l'interdentale non emphatique sonore correspondante que le *ظ/ض* permute, mais avec la sourde; il semble donc y avoir à la fois perte d'emphase et perte de sonorité :

نعوشة (Voc., 39, 269/10), *baðða* (Alc., 315/34) « moustique » > بعوضة.  
*ðarðð* (Alc., 318/17) « musique », < عروض, à côté de *ðarðði* (317/19)  
 « musicien » (1).

2° Enfin, pour transcrire le phonème correspondant à *ظ/ض*, P. de Alcalá emploie très souvent le signe qu'il a adopté pour la transcription de l'interdentale ذ : un *d* surmonté d'un point (2).

\*  
\* \*

De ce qui précède, je crois pouvoir conclure à l'existence des trois in-

(1) Dans son *Glossaire Datinois* (I, p. 245), Landberg rapproche le datinois ثَر « réparer » de l'hispanique ضَبَر, donné avec le même sens par le *Vocabulista* (59, 558); il explique le passage de θ à ð par l'action emphatisante du *r*.

(2) C'est ce signe que, pour des nécessités typographiques, l'éditeur P. de Lagarde a remplacé par un *d*, avec le point dessous.

terdentales  $\theta$ ,  $\delta$  et  $\delta$  (1) dans l'arabe hispanique, et cela jusqu'au début du XVI<sup>e</sup> siècle.

Cette existence me paraît prouvée :

1° par l'emploi constant du ذ (et parfois de ظ/ض) pour transcrire en arabe le *d* interdental du roman hispanique médiéval;

2° par les nombreuses permutations constatées, dans tous les sens, entre ث, ذ et ظ/ض. Ces phonèmes constituent, en hispanique, un groupe homogène et étanche (groupe interdental) qu'affectent extrêmement peu les phénomènes d'acquisition et de perte d'occlusivité;

3° par le témoignage formel de P. de Alcalá en ce qui concerne le ث et le ذ.

Pour ce chapitre de leur système phonétique, les parlers arabes hispaniques marchent donc d'accord avec les parlers archaïsants du Maghrib moderne, c'est-à-dire avec l'ensemble des parlers de type bédouin et avec quelques parlers citadins conservateurs comme ceux de Tunis, de Constantine et de Cherchel.

### Stabilité des interdentales hispaniques

En arabe d'Espagne, le phénomène, d'ailleurs rare, de perte d'interdentalité semble toujours être conditionné phonétiquement. D'autre part, il paraît affecter uniquement la sonore  $\delta$  alors que la sourde  $\theta$ , plus forte, demeure inaltérée.

Si, en effet, à côté ثَدِي, qui a un équivalent exact en classique, on trouve la forme dialectale تَد « *mamma* » (Voc., 467/20), que Simonet considère à tort comme un emprunt « européen » (cf. *Glosario*, p. 525), le passage d'interdentale à occlusive n'est peut-être pas là un fait proprement hispanique, car il s'agit d'un élément essentiel du vocabulaire enfantin, et l'on

(1) Voir plus loin la note consacrée à l'existence possible du ض sud-arabique (=  $\theta$ ) dans certains parlers arabes d'Espagne.

Le philologue hispanique *Al-Baṭalyaust* avait composé un ouvrage où il précisait les caractères distinctifs des cinq spirantes dentales س, ص, ذ, ض et ظ : *Kitāb al-farq bain al-ḥurūf al-ḥamsa* (cf. Ibn Ḥair, *Fahrassa*, éd. Codera, p. 313). Plusieurs passages en sont cités dans le *Muḥḥir* d'As-Suyūṭī (cf. livre I; *nau*<sup>c</sup> 32 : de l'*ibḍāl*, et *nau*<sup>c</sup> 38 : de la *luḡa*).



sait combien les termes qui le constituent sont sujets à évoluer et combien aussi leur filiation est délicate à établir.

Un autre exemple du passage de *θ* à *t* pourrait être fourni par le verbe *تَع*, à côté de *تث* (*Voc.*, p. 433, s.v. *Injuriari*). Mais l'arabe classique connaissait à la fois, avec le même sens, les racines *٣TW* (*٣TY*) et *٣ΘW*.

Quant à la sonore, elle perd son interdentalité dans les dérivés de la racine *ĠBD*, pour *\*ĠBð*, forme métathétique ancienne du classique *ĠðB* (cf. *Voc.*, 266/3, 371/2, 454/16-17-19, 613/8; *Alex.*, 56/2). Il doit s'agir d'une dissimilation par *ġ/ð*.

Comme autres exemples, on peut citer :

*جُرْد* « rat » (*Voc.*, p. 79 et 485, s.v. *Mus*), < class. *جُرْذ*. La première phase du phénomène a dû être constituée par une absorption de la voyelle par la sonante : *\*ġurð*; ensuite, par assimilation (*rð > rd*), il y a eu passage de spirante à occlusive : *ġurd*; il faut tenir compte, en outre, comme dans l'exemple précédent, de l'action dissimilatrice du *ġ*.

*ذخيره* « trésor » (*Voc.*, p. 609, s.v. *Tesaurus*), à côté de *ذخيره*. Il se peut que, là aussi, le passage de *ð* à *d* se soit effectué sous l'influence du *r*. M. W. Marçais m'apprend qu'en tunisien, dans des parlers qui, normalement, conservent les interdentales classiques, tous les dérivés de la racine *ðHR* sont passés à une racine *DHR*.

Quant aux prononciations hispaniques *قُنْفُوذ* (*Voc.*, p. 164), et *سميد* (*Voc.*, p. 120 et 384), à côté de *قُنْفُوذ* et de *قُنْفُوط* (p. 369) et de *سَمِيد* (*Voc.*, p. 120 et 384, s.v. *Farina*), elles sont délicates à interpréter, car, pour ces deux mots, la langue classique connaissait à la fois la forme avec interdental finale et la forme avec occlusive. Comme dans de nombreux autres exemples, le passage de spirante à occlusive a pu être provoqué par l'action dissimilatrice d'une sifflante ou d'un *f*.

A côté de ces exemples de perte de spirantisme, il convient de placer quelques rares exemples de spirantisation dialectale :

*حنيد* « *nepos* » (*Voc.*, 490/5), à côté de *حنيد* (*Voc.*, 88) (1).

(1) Dans de nombreux parlers citadins et montagnards du Maghrib occidental, le représentant dialectal du classique *حنيد* est *ħfēd*—*ħfēl*. M. W. Marçais me suggère que le *حنيد* hispanique pourrait bien représenter en fait un *\*حفظا*, par suite d'un passage de la racine fossile *ħFD* à la racine vivante *ħFð*. Ce *حفظا* serait alors à l'origine des formes maghrébines indiquées ci-dessus.

اشْدَاق « *fauces* », à côté de اشْدَاق (Voc., 17, 385/10); adj. شَذَق et verbe شَذَق (Voc., 461, s. v. *Loquax*).

مَوْقُودَه « *holocaustum* » (Voc., 200, 415/1); IV<sup>e</sup> forme اوقد (Qus., f. 93 v°, l. 13).

تَفَلَّ « *spuere* » (Voc., 589), du classique تَفَلَ.

Énigmatique, enfin, est le passage de د à ض dans le verbe عَرَضَ (Qus., f. 46 v°, l. 1; Voc., 562, s. v. Rixari), à côté de عَرَبَدَ (Voc., loc. cit.) (1). Sans doute s'y est-il effectué par l'intermédiaire de ذ.

Or, dans les parlers maghribins où les interdentes classiques sont conservées, on ne connaît pas d'exemple du passage d'une occlusive (*d*, *t*) à l'interdentale correspondante. Quant au passage inverse de l'interdentale à l'occlusive, il est fort rare; M. W. Marçais n'en a relevé que onze cas dans le parler des Ulād Brāhīm (cf. *U. Brahīm*, pp. 20-21). La situation paraît être la même dans les parlers orientaux : « ذ devient souvent د, aussi bien dans la *lurāh* que dans les dialectes, mais je ne crois pas que le cas contraire ait lieu » (Landberg, *Gloss. datinois*, p. 920).

Les exemples hispaniques de spirantisation du *d* et du *t* sont donc tout particulièrement intéressants. Le passage à l'interdentale y apparaît comme conditionné par l'action assimilatrice des labiales *b*, *f*, *w* et de la chuintante *s*.

### Le ض « sud-arabique » (= L) dans les parlers arabes d'Espagne

Il est possible que, dans certaines régions de la Péninsule hispanique, le ض classique ait correspondu à un phonème complexe, celui que les Espagnols et les Portugais auraient transcrit par *ld* : esp. *alcalde* < القاضي, a. esp. *albayalde* < البَيَاض, port. *arrabalde* (esp. *arrabal* < الرَبَض).

Il s'agirait alors, semble-t-il, de régions occupées par des populations originaires de l'Arabie méridionale; on sait, en effet, qu'en mahri, comme dans les parlers arabes du Datīna et des tribus dites himyarites, le ض classique a donné une vibrante latérale vélaire, analogue au *l* barré du

(1) Dans le *Diwān* d'Ibn Quzmān, on relève en outre يعربص (f. 53 v°, l. 7) et عَرَبْطَة f. 49 v°, l. 15), qui sont à rétablir respectivement en يعربض et عَرَبْطَة (pour عَرَبْضَة).

slave (cf. Landberg, *Hadramout*, p. 637). C'est ce son que, dans les mots arabes qu'ils ont empruntés directement aux négociants venus de l'Arabie méridionale, les Malais rendent par *dl* ou simplement par *l*; ex. : *rela* « satisfaction » = ar. رضى, *lohor* « midi » = ar. ظُهر (1).

Cette valeur particulière donnée au ض ne serait d'ailleurs pas le seul « sud-arabisme » que l'on puisse relever dans l'arabe d'Espagne. Les pronoms hispaniques à suffixe *-t* (*húwet*, *hiyet*, *húmet*) ont déjà été rapprochés des formes éthiopiennes *we'etū*, *ye'eti*, *'emüntū*; le même suffixe se retrouve en sabéen (et aussi en phénicien). (Cf. Nöldeke, *Beiträge*, p. 14, n. 6.)

D'autre part, M. Kampffmeyer a consacré un article à l'étude des éléments « sud-arabiques » (particules ذى et دىال; suffixe ـون des noms propres) qu'il croit retrouver au Maghrib (cf. *Z. D. M. G.*, 1900, p. 625).

Que la population arabe de l'Espagne ait compris une forte proportion de Qaḥṭānides, tant Kahlānides que Ḥimyarides, c'est un fait dont la lecture de l'Introduction du *Nafḥ at-Tīb* d'Al-Maqqari ne permet pas de douter. Un passage d'Al-Idrisi (éd. 1866; texte, p. 180; trad., p. 217) montre en outre que certains de ces groupes ethniques avaient conservé un parler particulier. « La population (de Silves), ainsi que celle des bourgades qui en dépendent, se compose d'Arabes du Yaman et d'ailleurs qui emploient un parler arabe très pur; ils savent aussi improviser des vers et sont tous éloquents et spirituels, les gens du commun aussi bien que les personnes appartenant aux classes élevées. »

La prononciation *t* du ض est d'ailleurs déjà attestée pour l'arabe ancien, mais indirectement et sans qu'elle soit localisée; les lexicographes citent en effet un certain nombre de « permutations » (*ibdal*) de ض avec ل : dans presque tous les cas, il s'agit en réalité de deux racines parallèles, l'une ayant un ض, l'autre un ل comme radicale correspondante (ex. : جلد et جلد).

Les arabisants s'appuient peut-être trop sur la graphie الطبع (VIII<sup>e</sup> forme de ضبع attestée par les grammairiens arabes) pour justifier leur hypothèse d'une prononciation *\*t* du ض : *\*ittaḡaʕ*. Certains philologues indigènes ex-

(1) Une précieuse attestation de la valeur sud-arabique *t* du ظ est fournie par la graphie chinoise *nu-fa* (valeur archaïque *\*nu-far*) qui, dans un texte géographique chinois de 1225, représente la prononciation du toponyme ظُفَار, port arabe de l'Océan Indien (cf. *Journal Asiatique*, tome 206, p. 309). M. G. Ferrand a judicieusement fait remarquer à ce propos que la notation chinoise reporte à une prononciation *\*lu-fār* ou, plus précisément, *\*tu-fār*.

pliquaient cette forme par le souci d'éviter le contact de deux vélarisées (*mutbaqain*, c'est-à-dire ض et ط) : c'est pour cette raison que l'on aurait remplacé le ض par la consonne qui en est le plus proche, le ل (1); mais comment expliquer alors l'existence de la seule forme اضطر sans doublet ? Il se pourrait qu'il s'agisse simplement d'un procédé graphique (2) encore très courant dans l'Afrique du Nord et qui consiste à traiter les syllabes initiales du type *ic'c'*- (où *C'* est une « solaire ») comme provenant de l'assimilation du *l* de l'article, et cela même lorsqu'il s'agit de verbes, devant lesquels l'article n'a rien à faire. La graphie الطجع serait donc à compléter en : الطجع et à lire *ittāğā*, forme secondaire, à assimilation complète, de اضطجع. Les grammairiens arabes réprouvent, il est vrai, l'assimilation : « ولا يقال اطمع لانهم لا يدغمون الضاد في الطاء » : اضطجع (cf. *Tāğ*, à propos de ط > ضط, mais des *lectiones* coraniques en offrent des exemples (cf. Vollers, *Volks-sprache*, p. 33).

Beaucoup plus probante que cet exemple suspect est la liste d'une cinquantaine de racines que chacun peut relever dans le lexique arabe ancien, et où chaque racine ayant un ض possède un doublet avec ل comme radicale correspondante. Peut-être les racines avec ل pour ض étaient-elles, dès l'arabe ancien, spéciales aux parlers méridionaux; cependant rien, à ma connaissance du moins, ne permet actuellement de l'affirmer.

En face de cette correspondance d'emphatiques δ (ض) × *t* peut-on poser la correspondance non-emphatique équivalente : δ (د) × *l*? M. Stumme l'admet (*G. G. A.*, 1909, p. 885) comme une hypothèse permettant d'expliquer la conjonction dialectale *ila* par le classique *iḏā*; mais cette même hypothèse est violemment repoussée par De Landberg, qui affirme, un peu à la légère, que δ ne permute jamais avec *l* (*Gloss. Datinois*, I, 1920, p. 100, l. 6) et que la comparaison *d* : *t* = *d* : *l* est impossible (*op. cit.*, p. 100-101). Pourtant, De Landberg lui-même cite un certain nombre de racines-doublets avec *d* × *l* (cf. *op. cit.*, p. 679-680); quant à la correspondance δ × *l*, les doublets classiques *ĠḏB* × *ĠLB* « attirer », *ĠḏF* × *ĠLF* « couper », *ĠḏM* × *ĠLM* « couper », *AĠḏĀ* × *AĠLĀ* « éloigner », *BḏH* × *BLH* « être

(1) Cf. *Tāğ*, à propos de : اضطجع : وهي اللام ويبدل مكان الضاد أقرب الحروف اليها وهي اللام.

(2) Cf. *Lisān*, t. XIX, p. 235, l. 10 : أدجر pour الدجر.

élevé, orgueilleux » — et bien d'autres sans doute (1) — ne permettent pas de nier son existence dans la langue ancienne; la comparaison  $\delta : t = \delta/d : l$  n'a donc plus rien d'hypothétique. De Landberg reproche en outre à Stumme d'avoir eu recours à l'« extra-sémitisme » pour justifier son hypothèse de la correspondance  $\delta \times l$ ; il lui signale ironiquement un fait de phonétique sabine et lui rappelle le *qālāṣ* des Marocains modernes en face de *Gades/Cadix*; il aurait pu y ajouter l'espagnol ancien *yeḍgo* (graphie arabe يَدْغُه), castillan mod. *yezgo* « hièble », du latin *ebulicus* (\*ē[bu]licu, \*yelcu); quant à la graphie arabe d'Espagne اذفونش « Alphonse », elle n'est pas concluante car, à côté de *Alfons*, on a une forme archaïque *Ildefons*.

## II

### SUR L'ARABE MAROCAIN DE L'ÉPOQUE ALMOHADE

Si, parmi les dialectes arabes occidentaux, l'hispanique nous est bien connu grâce à une collection de documents anciens et importants (2), il est loin d'en être de même pour le marocain; il faut en effet attendre jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle pour rencontrer le *Dictionnaire arabesque* de Mouëtte, document assez médiocre mais qui demeure la seule source un peu abondante où nous puissions puiser des renseignements sur l'arabe parlé à cette époque. Pour les siècles antérieurs à ce bref glossaire, l'on n'avait même pas, jusqu'à ces dernières années, la ressource de glaner des faits dialectaux

(1) M. W. Marçais me signale l'arabe classique : *حاذة* — *حاذ* « état, condition, situation » en face de *حالة* — *حال*.

(2) Principalement : le *diwān* d'Ibn Quzmān (XII<sup>e</sup> siècle), le *Vocabulista*, édité par C. Schiaparelli (XII<sup>e</sup> ou XIII<sup>e</sup> siècle), et l'œuvre — *Arte et Vocabulista* — de P. de Alcalá (fin du XV<sup>e</sup> siècle).

dans les textes rédigés en arabe classique (1); du moins, si l'on arrivait à y relever quelques termes vulgaires intéressant la lexicologie, n'y découvrirait-on à peu près rien de relatif à la phonétique, à la morphologie ou à la syntaxe.

La belle édition que M. E. Lévi-Provençal vient de donner de trois fragments historiques almohades (2) comble en partie cette lacune. Quoique rédigés en arabe classique, ces textes ont fortement subi l'influence de la langue parlée et ce sont les faits dialectaux relevés dans ce recueil que j'ai groupés ici pour en faire comme le point de départ d'une étude historique des parlers marocains.

Si les particularités réunies sont trop peu nombreuses pour que l'on puisse se faire une idée, même superficielle, de l'état de l'arabe marocain à l'époque almohade, elles permettent néanmoins d'y constater l'existence de nombreux points de contact avec l'arabe hispanique. J'avais déjà été amené à faire la même constatation à propos de la langue employée au début du XIV<sup>e</sup> siècle par 'Abd al-Ḥaqq al-Bādīsī dans son *Maqṣad* (3) : il y a là, sûrement, plus qu'une coïncidence, et l'on est en droit de se demander jusqu'à quel point l'arabe marocain médiéval était différent de l'arabe hispanique.

## PHONÉTIQUE

### I. Vocalisme.

#### 1. — *Changement de timbre.*

A. — Dans trois cas, la voyelle *i* brève, caractéristique de la 2<sup>e</sup> radicale dans le schéma du participe actif de la I<sup>re</sup> forme, est remplacée par un

(1) M. P. de Cénival, chef de la section historique du Maroc, vient de découvrir à Lisbonne un certain nombre de lettres marocaines, très vulgarisantes, datant du XVI<sup>e</sup> siècle; elles proviennent de chefs musulmans de la région comprise entre l'Umm Rbi' et le Tensift, et notamment du fameux Yahyā ibn Ta'fūt; leur publication comblera un vide important dans notre connaissance du marocain historique.

(2) *Documents inédits d'histoire almohade* (texte et traduction), Paris, 1928. — La copie du deuxième fragment (pp. 18-49) est datée de 714/1314; le troisième (pp. 50-133) a pour auteur Al-Baiḍāq, qui vivait au XII<sup>e</sup> siècle de notre ère.

(3) Cf. *El-Maqṣad* (in *Archives marocaines*, vol. 27, 1926), p. 17.

*fatha*. Dans les trois cas, il s'agit de mots arabes passés en berbère : celui-ci a dû les emprunter sous leur forme dialectale.

ar. بنو ناصر = berb. ايت ناصر (45/7);

ar. بنو صالح = berb. ايت صالح (45/3);

ar. الباطل = berb. الباطل (40/11-12).

Dans ces trois exemples, la syllabe fermée à l'intérieur de laquelle se produit le changement de timbre comporte une laryngale (*h*) ou une emphatique (*ṣ*, *t*) : c'est peut-être à la nature de ces consonnes qu'est due cette modification vocalique qui, inconnue de l'hispanique — semble-t-il — au moins pour ce qui concerne le participe actif, est aujourd'hui générale dans les parlers maghribins (1). Un détail resterait à préciser : le *fatha* représente-t-il réellement ici une voyelle de timbre *a* (*nāṣar*, *ṣālah*, *bāṭal*), ou est-il simplement employé en fonction de *ə* (*nāṣər*, *ṣāləh*, *bāṭəl*) comme c'est l'habitude dans la notation marocaine de l'arabe dialectal et du *mālhūn* ?

B. — *Imāla* totale de l'*alif maqṣūra*.

Une fraction des Faṣṭāla (Ṣanhāḡat al-Qibla) porte le nom de *Banū 'Īsī*, en arabe, et celui de *Āit 'Īsī* en berbère. La graphie est très nette sur le fac-similé III (l. 14) : le *sin* a sous lui un *kasra* et le *yā* est muni de 2 points. Il s'agit du nom de 'Īsā « Jésus », que l'on retrouve sous sa forme normale — cinq lignes plus haut — dans le nom d'une fraction des Īngafū : *Āit Umm 'Īsā*. Pour d'autres exemples d'*imāla* totale de l'*alif maqṣūra* dans des noms propres entrant dans la composition de noms de tribus, cf. ma traduction du *Maqṣad* d'Al-Bādisī, p. 172, n. 55.

## 2. — Allongement.

عَلَم « drapeau » (75/12-13-14-15-16), < عَلَم. Cette forme était hispanique (2) et c'est encore la seule qui soit usitée au Maroc : *ʔalām*.

(1) Il faut faire une exception pour les parlers des Jbāla, où, très souvent, le timbre *i* de la 2<sup>e</sup> radicale du participe actif de la 1<sup>re</sup> forme a été conservé. Cf. Lévi-Provençal, *Ouargha*, p. 24.

(2) Cf. *Voc.*, p. 626 : Vexillum = عَلَمَات; *Alc.*, p. 346 : Pendon = *ʔalim*, pl. *ʔalimti*; Dozy, *Suppl.*, aux références de qui on peut ajouter : Amador de los Rios, *Trofeos militares de la reconquista*, Madrid, 1893, pp. 116 et 127, où l'on voit que le mot عَلَم figurait sur les inscriptions portées par les étendards des Banū Marin.

Le pluriel سلام (103/7) doit reporter à un singulier dialectal سلوم < class. سلم, qui était hispanique (1) et est encore marocain : *sallūm*. Cependant, le seul singulier employé dans le contexte est سام (103/9-9), qui paraît bien représenter le classique سلم.

عساكير « armées, troupes » (79/2, 108/9, 115/5, 118/2). Dans le contexte, le singulier est toujours عسكر.

Pour les deux premiers cas, il s'agissait — en hispanique — de l'allongement d'une voyelle brève accentuée :

ar. classique : *alam, sullam* > accentuation hispanique : *alām, sullām/sullūm* (2) > ar. hisp. *alām, sullūm*.

La question se pose de savoir si les formes marocaines علام et سلوم\* sont nées au Maroc, sous l'influence d'une accentuation identique à celle de l'hispanique, ou si, au contraire, il ne s'agit que de mots de civilisation, empruntés — sous leur forme dialectale — par l'Afrique à l'Espagne.

Avec عساكير, je pense que l'on se trouve devant un cas d'allongement par fausse restitution de demi-lettré. En hispanique ancien déjà, et cela sans doute sous l'influence d'un déplacement de l'accent, la tendance dialectale était de ramener les pluriels  $C^1a C^2ā C^3i C^4$  à  $C^1a C^2ā C^3i C^4$ , c'est-à-dire d'abrégier la voyelle de  $C^3$  et non de l'allonger; en marocain citadin et montagnard, ce dernier pluriel aboutit aujourd'hui à  $C^1 C^2ā C^3ə C^4$ , qui sert aussi bien pour les singuliers ayant une voyelle longue après  $C^3$  que pour ceux qui n'en ont pas. La forme « allongée » عساكير ne paraît donc guère pouvoir s'expliquer par la phonétique dialectale de l'hispanique ni par celle du marocain : il ne peut guère s'agir que d'un « allongement graphique » par fausse restitution, comme on en rencontre tant dans les textes écrits par des demi-lettrés. En parlant, l'auteur devait prononcer *asākər*, mais il savait que la prononciation classique est *asākīr*, et, en écrivant, il l'exagérait par réaction en notant عساكير. Deux exemples, pris dans les *Documents Inédits*, viennent d'ailleurs à l'appui de cette interprétation : ce sont les pluriels dialectaux مفتاح « clefs » (119/2) et مزامر (3) « instruments

(1) Cf. *Voc.*, p. 570 : Scala = سلوم سلام.

(2) Par assimilation vocalique.

(3) Le pluriel مزامر n'implique pas forcément un singulier \*وزمر. En hispanique, مزامر était le pluriel courant de مزمار (cf. *Voc.*, s. v. *Psalmus*).



de musique (?) » (p. 237), qui prouvent bien que le *ī* s'était abrégé dans la prononciation courante.

### 3. — *Abrégement.*

مفتاح (119/2) « clefs », pour مفتاح;

مزمار (65/1) « instruments de musique », donné sous cette forme au *Glossaire*, pour مزمار.

Cet abrégement existait déjà en hispanique; cf. *Voc.*, p. 542, Psalmus = مزمار مزمار; p. 395 : Clavus = مسامر; mais, p. 295, s.v. Clavis, on trouve مفتاح مفتاح, peut-être sous l'influence de l'arabe classique. On sait que, dans les parlers marocains modernes, des citadins et des Jbāla, tous ces pluriels sont du type  $C^1 C^2 \bar{a} C^3 \bar{a} C^4$ ; seuls les parlers bédouins ont conservé les pluriels  $C^1 C^2 \bar{a} C^3 i C^4$ , qui constituent l'une de leurs caractéristiques.

### 4. — *Traitement des finales* ـة et ـاء.

Dans le marocain de l'époque almohade, les finales classiques ـة et ـاء paraissent avoir abouti toutes deux à une terminaison dialectale -a. C'est du moins ce qui semble résulter des graphies suivantes :

ثلاثاء (111/12) « mardi, marché du mardi », pour ثلاثاء, dans un toponyme.

حمزة (37/7) « Hamza, n. pr. », pour حمزة, dans le nom berbère de l'une des fractions des Hargā, les Ait Hamza, dont le nom arabe est cependant écrit بني حمزة : la graphie de l'appellation arabe est orthographique, tandis que celle de l'appellation berbère est purement phonétique.

### 5. — *Chute.*

Il y a chute de la voyelle finale dans واد « rivière » : واد فاس (91/8), واد سبو (91/9). La même forme réduite existait en hispanique (1); c'est encore la forme maghribine : *wād*. Mais, tandis que l'hispanique, en face du singulier

(1) Cf. *Voc.*, p. 562 : Rivus = واد; *Ale.*, p. 381 : Rio = واد.

dialectal, ne semble avoir connu que le pluriel classique *أَوْدِيَّة*, le marocain a créé un pluriel dialectal *ويدان* (91/7).

De même pour *الجوار* (58/12) « servantes; concubines ». Cf. pour l'hispanique, *Voc.*, p. 356 : *Domiscella* = *جوار*; marocain citadin *šwār*.

## II. Consonantisme.

### 1. — Modifications.

#### A. — Acquisition d'emphase.

*صار* (61/14, 62/6, 65/19, 68/17, 69/13, 70/15, 71/6-8, 101/13, 105/2, 115/12, 117/14), de *سار* « aller ».

*صور* (77/6, 100/17, 101/12), pl. *اصوار* (103/7), de *سور* « rempart », marocain moderne *šōr*.

*صطل* (91/12) « mesure de volume pour l'orge », de *سطل*. L'hispanique connaissait déjà *صَطْل*, cf. *Voc.*, s. v. Vas; le marocain moderne a *ṣṭal*.

#### B. — Passage d'interdentale à occlusive.

*جبدوا* (104/6) « ils tirèrent », pour *جَبَدُوا*. Déjà hispanique, cf. *Voc.*, p. 613 : *Trahere* = *نَجَبَدَ*, *نَجَذَبَ*; il doit s'agir d'une dissimilation *ġ-ð > ġ-d*.

*كَيْتَارَات* (65/2) « guitares? », pour *كَيْثَارَات*, du grec *κίθαρξ*. L'hispanique conservait l'interdentale; cf. *Voc.*, p. 293 : *Citara* = *كَيْثَارَة*.

*بِرْدُون*, dans le surnom *عمر البردُون* (124/11), pour *بِرْدُون*.

#### C. — Atténuation du *hamza* en *wāu*.

*واخی*, pour *آخی* (cf. *Glossaire*);

*ودى*, pour *أدى* (67/17);

*فَوَال* (117/13) « diseur de bonne aventure », de *فَال*.

### 2. — Apparition de consonne.

A. — Dans la forme arabe de dix noms de tribus berbères on voit apparaître un *h* énigmatique (1). Dans neuf cas, celui-ci est initial :

(1) Ce *h*- semble avoir disparu dans les formes actuelles des noms de tribus; cf. *Ntifa*; *štūka* < *Həštūka*, in *Documents inédits*, pp. 110 et 118.

berbère *ūnāyən* > arabe *hūnāya* (43/18);

b. *intīfət* > ar. *həntifa* (44/15);

b. *ingəfū* > ar. *hənğəfa* (45/2);

b. *īrfālən* > ar. *hərfāla* (46/11);

b. *in wəltān* > ar. *həltāna* (44/15);

b. *āssānən* > ar. *hassāna* (43/9);

b. *izgitən* > ar. *həzğita* (43/15);

b. *īrkākən* > ar. *hərkāka* (43/17);

b. *il-izərgən* > ar. *həzrəğa* (43/20).

Dans un cas, le *h*, qui apparaît dans la forme arabe du nom de tribu berbère, est interne (1) :

b. *išnāgən* > ar. *ṣənhāğa* (41/3).

La forme arabisée normale est *ṣnāga*, que l'on retrouve, dans l'usage oral, pour désigner des populations berbères ṣənhāgites vivant dans le Moyen-Atlas et en Mauritanie. Au contraire, les tribus ṣənhāgites du bassin du Wargha sont toujours appelées *Ṣənhāža*. Trois particularités sont à relever dans ce dernier nom :

1° la prononciation *ṣ* du *ṣād* qui, dans la graphie arabe marocaine, est en fonction de *z* (cf. *أَصْرُو* = *Azro*; *أَصِيلَا* = *Aṣaila*, l'*Arzila* des Espagnols; *صَا* = *Zā*; *صَاوَة* = *Ġzāwa*); théoriquement, d'après le procédé des copistes du Coran, procédé repris par Ibn Ḥaldūn, ce *ṣād* devrait être surmonté ou surchargé d'un *z*; mais, dans la pratique, ce *z* est toujours négligé;

2° l'apparition d'un *h* (peut-être par métathèse(?)) : berb. *išnāgən* > ar. *\*həṣnāga* > *\*ṣənhāga* > *صنهاجة*);

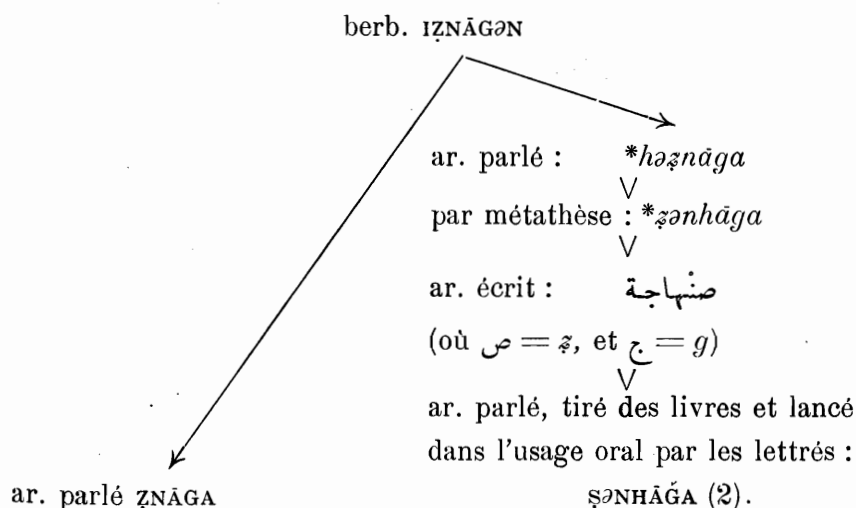
3° la prononciation *ṣ* du *ج*, qui devait n'être qu'un artifice graphique servant à noter le *g* berbère (*ج* surmonté théoriquement d'un petit *z*) (2).

Tout se passe comme si *ṣnāga* était la forme arabe vivante, tirée directement du berbère *išnāgən*, cependant que *ṣənhāža* dériverait de la forme livresque *صنهاجة*, sortie de l'usage purement écrit et introduite secondaire-

(1) Pour deux autres exemples magribins de l'apparition d'un *h* interne, cf. mes *Étymologies Magribines*, in *Hespéris*, 1927, p. 101, n. 38. Ibn Ḥaldūn considère le *h* de *Ṣənhāğa* comme ayant été inséré par les Arabes lorsqu'ils arabisèrent ce nom (cf. *Histoire des Berbères*, trad., t. II, p. 2),

(2) Cf. fac-similé II, l. 1, et fac-similé IV, l. 13.

ment par les lettrés dans l'usage oral (1). La généalogie des deux formes pourrait donc être la suivante :



Je ne sais comment expliquer la présence de ce *h* initial dans les dénominations arabes de tribus dont le nom berbère est à initiale vocalique. Les arabophones ont dû entendre cette aspirée, qui ne saurait avoir été préfixée dans un but d'arabisation puisqu'un tel préfixe ne correspond à rien dans la morphologie arabe. Ce *h* initial se retrouve d'ailleurs chez d'autres auteurs que ceux qui ont été édités dans les *Documents Inédits*; c'est ainsi qu'Al-Bakri donne *hargān* comme nom de l'arganier, = berbère moderne *argān*; chez Léon l'Africain, les *Hanchisa*, pour *\*Hankisa*, *\*Hanguisa*, correspondent aux *Īn-Giset* d'Al-Baiḍaq (p. 110, l. 11) et aux نكيسة

(1) C'est ainsi que, sous l'influence de la graphie ج du *g* berbère, le célèbre mystique marocain Muḥammad ibn Sulaimān al-Gazūlī est toujours nommé *al-Ẓāzūlī*. Et pourtant, dans les *Documents inédits*, le nom de ses contribules est toujours écrit — sous sa forme berbère comme sous sa forme arabe — avec un ض, ce qui supprime tout doute sur sa réelle prononciation (cf. *تزوالة او كوزولان*, p. 43, l. 11 = berb. *ugūzūlān*, ar. écrit *guzūla*, *gazūla*; se souvenir aussi des « *Gazul* » des auteurs espagnols du Moyen-Âge). Par ailleurs, la coexistence dans un même mot des phonèmes ʕ et z est contraire aux tendances de la phonétique marocaine qui dissimile alors le ج en *g* ou en *d*. La prononciation *el-ẓāzūlī* est une forme imposée par les lettrés, malgré l'étymologie et malgré la phonétique.

(2) De cette forme arabisée, certains Berbères ont tiré un pluriel *i-ʕənhāzā-t-en* (cf. G. Marcy, *Une tribu berbère de la confédération des Ait Warain*, in *Hespéris*, 1929, p. 110, n. 1).

d'Ibn Ḥaldūn, tribu de l'Anti-Atlas occidental. Peut-être s'agissait-il de noms dont l'initiale vocalique demeure intacte à la forme d'annexion comme c'est précisément le cas pour le moderne *ārgān* (forme d'annexion *w-ārgān*, à côté de *ārgāz* « homme », forme d'annexion *u-rgāz*). Quoi qu'il en soit, ce *h* initial n'a rien à voir avec le pseudo-article féminin *hā-* qui, dans certains parlers berbères, est l'aboutissement local de *tā-*.

B. — Plus énigmatique, peut-être, que ce *h* initial est le *h* interne qui apparaît après un *wāu* dans plusieurs noms propres :

ايت وماؤس (42/14); ايت تَكْلَاوَتِين (41/9); ايت تَلُوهرِت (41/5); بنو تَلُوهرِت (29/6); وهصوم (78/7).

Cet emploi anormal d'un *h* interne *isolé*, jamais lié à la lettre suivante contrairement à l'usage constant de l'écriture arabe, correspond peut-être à la notation d'un phonème spécial; j'ai émis ailleurs l'hypothèse d'un artifice graphique servant à noter une voyelle *o* (1). Ce qui est inquiétant, c'est de trouver également ايت تلوهرِت (41/6) et اوتانين = arabe هناية (43/18), sans ce *h* interne.

## MORPHOLOGIE

### I. — Genre.

#### NOM.

A. — Mots traités syntaxiquement comme des féminins :

هُدْمٌ فِيهَا جَامِعٌ عَلِيٌّ بَنُ يُوْسُفَ وَلَمْ يَهْدُمُوْهَا كَلَّهَا بَلْ هَدَمُوا بَعْضَهَا : جَامِعٌ (105/18).

لَمَوْضِعٌ يُقَالُ لَهَا أَرْأَيْمٌ : مَوْضِعٌ (76/14).

عَامٌ أَحَدِيٌّ وَارْبَعِيٌّ : عَامٌ (102/19).

وَالْحَصْنُ الَّذِي بَأَسْكَاتُو... فِيهَا... : حَصْنٌ (129/6);

الْحَصْنُ مَتَاعٌ تَأْسَنُوْتُ وَكَانَ فِيْهِ الْخَيْلُ وَالرَّجَالَةُ وَكَانَ عَلَيْهَا مُعَادٌ بَنُ مُوسَى (130/4) (dans le second exemple, الخيل والرجالة pourrait aussi se rapporter à الجيلة).

1. — Le mot جَامِعٌ *šāmaš* est encore féminin, au Maroc, dans les villes du Nord (sauf Rabat) et chez les Jbāla (2).

(1) Cf. *Sur une charte hispano-arabe de 1312*, in *Islamica*, vol. 3, 1927, p. 380, n. 1.

(2) Cf. W. Marçais, *Tanger*, p. 252; G. S. Colin, *Nord Taza*, p. 57; Lévi-Provençal, *Ouar-gha*, p. 188.

Or, rien, en arabe, ne paraît justifier ce changement de genre; comme, par ailleurs, le berbère a donné au masculin arabe *masǧid* « mosquée » la forme féminine *ta-mǝzǧid-a*, *ti-mǝzǧid-a*, l'on doit se trouver en face d'un fait de substrat : le mot berbère pré-islamique, qui désignait le « lieu de prière », le « temple », devait être du féminin; tout naturellement, lorsque après leur islamisation les Berbères durent adopter, dans leur langue, les mots arabes signifiant « mosquée », ils conservèrent à ceux-ci le traitement syntaxique féminin auquel ils étaient accoutumés pour le mot berbère correspondant; d'où féminisation morphologique de *masǧid* en *ta-mǝzǧid-a* ou *ti-mǝzǧid-a* dans les parlers berbères, et féminisation syntaxique de *ǧāmiʿ*/*šāmiʿ* dans les parlers citadins et montagnards des Berbères arabisés du Nord marocain. (Cf. *infra*, p. 120 : *Addendum*.)

2. — A Tanger (1), le correspondant dialectal de موضع : *mōṭaʿ*, est du genre féminin; avec les suffixes personnels apparaît même une forme féminine morphologiquement caractérisée : *mōṭaʿt-*, comme si la forme normale était \**mōṭaʿa* موطعة. Peut-être s'agit-il là aussi, comme pour جامع, d'un fait de substrat, mais les termes de comparaison manquent.

3. — عام est également féminin chez certains Jbāla (2), sans doute sous l'influence de son synonyme سنة *sna*; ce dernier, en effet, n'est plus usité chez eux qu'au pluriel (*snin*), le singulier étant remplacé constamment par *ʿam*, ce qui explique que le mot remplaçant ait pris le genre du mot remplacé. La série complète est ainsi constituée : sg. *ʿām*, duel *ʿāmāyən*, pl. *snin*.

4. — Pour حصن, la question n'est pas claire. Bien que, sous la forme *hiṣān-ḥāṣān*, le mot ait été courant en hispanique et qu'il se retrouve aujourd'hui encore dans plusieurs toponymes de la péninsule, il ne semble pas avoir été d'un usage fréquent au Maroc; en tout cas, il paraît bien ne pas avoir survécu dans les parlers actuels qui ne connaissent que *qəṣba* et *qalʿa*. C'est ainsi que la plupart des *hiṣn-s* almoravides énumérés dans les *Documents Inédits* (p. 128 du texte) reçoivent aujourd'hui l'un de ces deux noms. Aussi, si l'on admet que les passages cités prouvent un traitement féminin de حصن, ce changement de genre a dû s'effectuer à la faveur de l'existence des synonymes arabes vivants : *qəṣba* et *qalʿa*; peut-être fau-

(1) Cf. W. Marçais, *Tanger*, p. 473.

(2) Cf. G.-S. Colin, *Nord Taza*, p. 57.

drait-il également penser aux féminins berbères *tāgrārt* « camp, camp fortifié », qui est à l'origine de nombreux toponymes (cf. *Tāgrārt* de Tlemcen, de Meknès, du Tādla, etc.), et *tigrāmt* « forteresse ».

B. — Masculinisation :

Le nom d'homme زَكْرِي « Zəkri » figure dans le nom de tribu berbère Īdā U-Zəkri, dont l'équivalent arabe est بنو زكريا. Le nom *Zakariyā'*, avec une finale « féminine », devait choquer comme nom d'homme; on l'a masculinisé en supprimant cette finale, d'où \**Zakari*, puis *Zəkri*. Ce nom est encore courant au Maroc dans l'ancienne *kunya* Bū-Zəkri, qui est attestée pour l'Espagne dès le XII<sup>e</sup> siècle (cf. Ibn Quzmān, *Diwān*, f. 89 v<sup>o</sup>, l. 4 : *Abū Zakri*).

## II. — Nombre.

### DUEL.

Plusieurs exemples de non-emploi du duel dans les noms et les pronoms : cf. 63/6, notes a, c.

الاثنين (94/17) « il les tua les deux » ; زوج كتب (75/1) « deux messages ».

### PLURIEL.

— Pluriel *R'i R'ān* de singuliers du type *R'ā R'* :

وادي (91/7) « rivière » ;

فاس (105/4) « pioche » (1).

— Pluriel *R' R'ū R'a* :

بَعْل (61/9) « maris », de بَعْلَة ;

سُوم (39/18) « parts », de سَوْم.

Pour ces deux singuliers, l'hispanique ne connaissait que des pluriels *R'u R'ū R'*. Le pluriel *R'u R'ū R'a* était très rare en arabe classique, mais les parlers maghribins en font un grand usage.

— Emploi du suffixe pluriel ـين avec les noms d'artisans pour désigner le quartier où est (ou : était) groupée une corporation : قتل العبيد بالصباغين القدم (119/6) « les esclaves furent tués dans le vieux quartier des teinturiers ».

(1) Ces deux pluriels semblent avoir été inconnus de l'hispanique (cf. *Voc.*, s. v. *Ligo* et *Riūs*, et *Alc.*, s. v. *Açadon* et *Rio*) et paraissent constituer des innovations maghribines.

Cette valeur particulière de ce pluriel était déjà connue de l'hispanique (cf. *Alc.*, s. v. *Ansareria*, *Carniceria*, *Carpinteria*, *Cevaderia*, *Curtiduria*, *Chapineria*, *Herreria*); elle existe encore en marocain citadin moderne où, par ailleurs, le pluriel vivant des noms d'artisans est à suffixe *-a* : *l-harrāza* « les cordonniers », mais *l-harrāzin* « quartier occupé actuellement ou anciennement par des cordonniers ». Le pluriel en *-in* est antérieur, comme pluriel de noms d'artisans, au pluriel en *-a*; si, en marocain citadin, il subsiste seulement dans des noms de rues, de marchés ou de quartiers, c'est que ceux-ci appartiennent à la catégorie nominale des toponymes qui est particulièrement conservatrice.

— Pluriels divers :

أربّة (65/2), du sg. رباب « rébec », pour أربّة.

اشقاء (116/15, n. b), du sg. شقيق « frère germain » (cf. *Voc.*, s.v. *Frater*).

سادات (120/17, n. c) « seigneurs », pour سادة. La prononciation marocaine actuelle est *sādāt* « saints; sanctuaires », alors que l'on s'attendrait normalement à un *\*sāda*; le passage à *sādāt* est sans doute dû à l'influence de la terminaison *-āt* qui sert à former l'un des pluriels les plus courants; mais il faut penser aussi aux prononciations dialectales *qôdāt* et *hâyāt* des classiques قضاة « cadis » et حياة « vie ». Pour l'hispanique ancien, le *Vocabulista* ne donne que le pluriel سادة (cf. p. 356, s.v. *Dominus*); mais, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle. P. de Alcalá connaît *sēdēt* (cf. p. 394, s.v. *Señor*).

On a étudié plus haut les pluriels عساكير et سلايم.

### III. — Diminutif.

Un exemple d'emploi du schéma dialectal *R'u R'ayya R'* est fourni par le nom propre ابن مُلَيِّح (94/9). Cf. hispanique *moláyyah*, ap. P. Alc., p. 273, s.v. Hermoso (un poco).

### IV. — Inobservance des cas.

لهم مزوارين (41/13) « ils ont deux mezwār ».

الخارجيين في زالاغ (99/11) « les Hārīgites (= les Almohades) sont au Zālāgh ».



## PRONOMS.

Le pronom relatif الذي apparaît avec la valeur neutre de « le fait que... » dans (114/13) ما حَتَمَكَ إِلَّا الَّذِي اعْطَاكَ الْخَلِيفَةُ خَادِمَةً « seul, le fait que le calife t'a donné [en mariage] une servante t'a rendu fou ». C'est la valeur qu'a encore aujourd'hui *elli* dans des expressions marocaines du type : *lḥamdu-llāh elli žiṭi* « que Dieu soit loué de ta venue ! » : littéralement, « de ce que tu es venu » (1).

Emploi du suffixe ها avec valeur de neutre dans نَهَاہُمْ اَنْ یَعُودُوا لِمِثْلِهَا (26/16 = 38/5) « il leur interdit de recommencer pareille chose ».

## VERBE.

I. — 1<sup>re</sup> pers. sing. de l'aoriste à préformante *n-*. Cf. نَصَلَ (71/4-8) « j'arrive », نَسِيرَ (58/2) « je vais », نَعْرِفَ (58/7) « je sais », et *passim*.

II. — 1<sup>re</sup> pers. du plur. de l'aoriste en *n-* — *-ū*.

نَاخِذُوا (69/8) ; نَسِيرُوا (67/7) ; نَعْطُوا (63/6) ; نَخْثُوا (28/14) ; نَصْبُوا وَنَصْرُوا وَنَقُولُوا (96/8) ; نَزَقْدُوهَا (117/11) ; نَقْطَعُوهَا (96/8).

III. — Chute du *n* final dans les terminaisons -ون des 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> pers. plur. de l'aoriste :

يَتَفَسَّرُوا (40/18) ; يَأْخِذُوهَا (104/17) ; يَعْطُوهُ (95/15) ; يَأْخِذُوا (95/15) ; يَرُوهُ (64/9).

V. — Emploi de la I<sup>re</sup> forme pour la IV<sup>e</sup> :

أَقْلَعَ (79/1, 109/1) « lever le camp », pour أَقْلَعُ ;  
أَقَامَ (80/7) « séjourner », pour أَقَامُ.

VI. — Verbes anormaux : نَوَقِفَ (34/14), pour classique أَقِفْ. Le marocain moderne a *nūqəf*, mais l'hispanique semble n'avoir connu que la forme *naqif*, avec chute de *R'* (cf. *Alc.*, 213/1 : *naqif waqāft*; *Voc.*, p. 590 : *Stare* = *naqif*, et p. 258/1 : *niqif*, par harmonisation vocalique).

En général, l'hispanique ne conservait *R'* à l'aoriste que lorsqu'il s'agissait de IV<sup>e</sup> formes dialectales (type *auqadt nauqad* « allumer ») ; dans le *Vocabulista*, cependant, qui paraît contemporain des *Documents Inédits*,

(1) Cet emploi particulier de الذي après الحمد لله est déjà noté par Al-Ḥariri (m. 1122) dans sa *Durrat al-Gawwāṣ* (cf. éd. Constantinople, 1299, p. 100, n° 157).

on relève les aoristes *yaŋga* < *waŋga* (s. v. Dolere), *naŋtab* < *watabt* (s. v. Insilire), *naŋid* < *waŋad* (s. v. Predicare), *naŋgal* < *waŋalt* (s. v. Timere).

## PARTICULES.

الفيسان باش يحفروا : (105/4) « pour que » ou « au moyen de quoi » باش اعطاهم.

— حتى الى « jusqu'à » (voir le *Glossaire*) était déjà hispanique : cf. *Voc.*, p. 550 : Quousque = حتى الى \*hatta il(a)-ay. Le marocain moderne a *hatta l-*.

— ل « vers », pour الى, dans صار لعللي (68/18) « il se rendit auprès de 'Alī », (26/16 = نهاهم ان يعودوا لشلها, (76/4) « rendez-vous auprès d'eux », (38/5) « il leur interdit de recommencer pareille chose »; بعثوا ليحيى (117/6) « ils envoyèrent chercher Y. »; دفع ل (75/12) « remettre quelque chose à quelqu'un »; لا تهبطوا للوطاء. (75/17) « ne descendez pas vers la plaine ! »

Cet emploi de la préposition ل pour الى était hispanique; cf. *Voc.*, p. 230 : Ad = ل الى; p. 555 : Redire = نعود ل; p. 332 : De cetero = من ذاب لآمام من ذاب لقدام.

Noter aussi l'emploi de ل après le verbe أمر لعبد الله : (115/12) « il donna un ordre à 'Abd Allāh »; cette construction était hispanique; cf. *Voc.*, p. 468 : Mandare : نامر لك بكذا.

— متاع « de ». Cette préposition dialectale apparaît entre deux noms, pour marquer la possession ou l'appartenance :

الاسد متاع تاشفين « le lion de Tachfin » (96/17);

الشاقور متاع الحباء. (101/15);

تاشكرات متاع داوود بن عائشة (89/9); cf. également : 87/14, 92/17, 94/8, 111/4;

العامّة متاع الحاضرة « le petit personnel de la cour » (103/17);

الاحد متاع آيمليل « le marché du dimanche d'Imlil » (71/13) et cf. 71/16 111/12.

Très souvent, elle apparaît entre un toponyme très répandu et un nom de tribu ou de fraction qui sert à le préciser (1) :

(1) En écrivant تيزي متاع تالغمت (90/15), Al-Baiḍaq qui, cependant, devait comprendre le berbère, semble avoir pris pour deux toponymes deux noms communs berbères; il s'agit en effet du Tizi-n-Talgumt ou « Col de la Chamelle ».

تيفنوت متاع ايزگار (71/13) et تيفنوت متاع هنتاتة (71/15); cf. ainsi : 59/2-2, 71/9-10-11, 72/4-12-15-15, 80/1, 86/6, 87/3, 89/4-14, 90/9-11-16-19, 91/15-18, 92/5, 94/9, 95/6-8, 108/19, 110/10, 122/7, 128/3, 130/4-11-16, 131/5.

Remarquer enfin quelques tournures particulières :

موسى بن خناد متاع اسامر آن ايت سنان (1) (90/13); cf. aussi 111/17;

الوادي متاع ورغة « la rivière Wargha » (91/19, 113/18);

الجلبل متاع آمركو « la montagne d'Amargo » (92/4).

مع — طلع مع (79/9) « monter en suivant (une haute vallée ou un col) »; on relève le même emploi de مع dans les parlers des Jbāla (cf. G. S. Colin, *Nord Taza*, pp. 83 et 91).

على وجه ان « de façon à ce que, pour que » (107/13).

وجه وراء « il envoya chercher les armées », cf. 118/2 : وراء المساكير; « à la recherche de », cf. 118/2 : وراء — que W. Marçais a rapproché de celui de « après » dans certains parlers français — était déjà hispanique : cf. *Voc.*, p. 479 : Mittere = ارسلت وراء; *Alc.*, p. 279 : Ir por agua = namšt warâ l-mî. Il est encore tangérois, algérois, tlemcénien (cf. W. Marçais, *Tanger*, p. 472, s.v. mūr).

## LEXIQUE (2)

الاحد — احد (71/13) « lieu où se tient le marché du dimanche ».

آسباس. — Ajouter aux références indiquées au *Glossaire*, les valeurs de « 1° vase dans lequel le savetier trempe les semelles; 2° fourneau du fondeur de minerai; 3° fourneau du teinturier », données pour la *tāselhūt* par E. Laoust, dans son *Cours de berbère marocain* [Sous et Atlas], p. 192.

أم ربيع. — Dans les deux passages où ce fleuve est cité, ربيع n'est jamais précédé de l'article; la prononciation actuelle, chez les Dukkāla du Nord, est d'ailleurs mū-rbē<sup>a</sup>. Le *Ommirabih* de Léon l'Africain est donc à restituer en *ommī rabī* et non en أم الربيع.

(1) Il est curieux de relever à la fois, dans un même complexe, la préposition arabe متاع et la préposition berbère ان (pour en).

(2) M. Lévi-Provençal ayant joint à sa publication un copieux *Glossaire*, on ne trouvera ici que quelques notes supplémentaires.

بركة. — Dans tous les passages cités au *Glossaire*, ce mot semble devoir être traduit plutôt par « cadeau, gratification, solde, traitement » que par *baraka*. Al-'Umarī (trad. Gaudefroy-Demonbynes, pp. 122 et 205) indique : 1° que, chez les Almohades hafšides d'Ifriqiya, des *barakāt* étaient distribuées quatre fois par an ; 2° que chez les Marinides du Maroc, la solde (*rātib*) d'un soldat est ce qui porte, en Ifriqiya, le nom de *baraka*. A la suite de la prestation du serment d'allégeance à un souverain, celui-ci distribue des gratifications : اعطى البركة للناس (121/16) ; un personnage inter-cède en faveur des prisonniers et les rachète au calife ببركته, « moyennant la somme qu'il recevait comme *baraka* ».

بند (54/13) « essaim d'abeilles », mot encore vivant dans les parlers des Jbāla sous la forme : *bund*.

الثلاثة. — الثلاثاء (111/12) « lieu où se tient le marché du mardi ».

الجمعة. — الجمعة (71/16) « lieu où se tient le marché du vendredi ».

رواح (114/18, 115/1) « repli (d'une troupe), retraite ».

زوج كتب. — زوج (75/1). L'emploi de زوج avec la valeur de « deux » est courant en hispanique dès les textes les plus anciens ; cf. Ibn Quzmān, fol. 84 v°, l. 14, et fol. 85 r°, l. 17 ; *Charte 1312*, p. 389 ; *Voc.*, s. v. Duo.

سكين الغدر (105/3) = سيف الغدر (105/5) « poignard ou courte épée, facile à dissimuler et permettant de frapper par trahison ». Cf. l'arabe oriental غدارة, qui a le même sens, mais s'applique à une arme de cavalier.

طاشور, dans la kunya ابو طاشور (95/4), représente le nom de vêtement hispanique qui désignait une sorte de manteau (cf. Dozy, *Suppl.*).

طاق (105/6) « fenêtre (d'une *maṣriya*) ». Le marocain moderne a, dans ce sens, *tāqa* ; mais l'hispanique avait aussi طاق (cf. Dozy, *Suppl.*).

غبار (28/19) « nuage de poussière ».

رزة العمود (101/15) — lire ainsi au lieu de رزة — ne me semble pas signifier : « le pivot du gond », mais : « la serrure de la barre fermant la porte ». Le mot رزة est en effet donné par le *Vocabulista* (p. 295) sous le mot *Clausura*, avec, pour synonymes, مغلقه, litt. « instrument servant à fermer », et شرلية qui, sous la forme *čerliya*, est encore vivant dans le nord du département de Constantine avec la valeur de « cadenas ; serrure de fer » (cf. espagnol *cerraja*). Quant à عمود, Dozy le connaît avec la valeur hispanique de

« barre de porte »; il donne même, d'après le glossaire latin-hispanique de Leyde, l'expression *عمود وضبة* « la barre et la serrure » dont l'ensemble constitue le système de fermeture d'une porte. Aṣ-Ṣaḥrāwī, voulant s'enfuir de Fès, trouve l'une des portes de la ville fermée : il est naturel que, n'ayant pas les clefs à sa disposition, il fasse briser la serrure qui immobilisait la barre transversale fermant la porte.

فتوحيات (52/6) « sorte de vêtements que le Mahdī des Almohades interdit aux hommes de porter ». Ce terme était hispanique; il figure, au singulier, dans le *diwān* d'Ibn Quzmān (f. 92 v°, l. 4), sous la forme *futūḥī*, et le contexte, d'une nature toute spéciale, précise qu'il s'agissait d'un vêtement étroitement ajusté.

أقلع الى (79/1, 109/1) « lever le camp pour se rendre à... », et aussi *أقلع الى* (113/6); l'hispanique connaissait les deux formes (cf. *Voc.*, p. 553, s.v. *Recedere*).

عجوز (78/18), plur. عجائز (95/5), pourrait bien ne pas signifier « vieille femme », car on se demande ce que trois cents *vieilles* femmes pouvaient faire avec les Almohades lors de l'expédition d'Al-Bašīr (p. 78); de même, le pouvoir d'intercession (p. 95) appartient, chez les Berbères, au moins autant aux jeunes femmes (et aux jeunes filles) qu'aux vieilles femmes. Je verrais donc volontiers ici dans *عجوز* la simple traduction du berbère (*tāselhit*) *tāmġārt*; ce mot est, en effet, employé dans cette dernière langue avec la valeur de « femme en général »; mais, morphologiquement, c'est le féminin de *amġār* = ar. شيخ, donc le correspondant étymologique exact de l'arabe *عجوز*. On se trouverait ainsi en face d'un nouvel exemple d'emprunt, *par traduction*, de l'arabe au berbère.

Le toponyme *Al-Kust*, qui revient à trois reprises pour désigner une région du Sus, est à rapprocher du berbère *lkesst* « montagne dénudée du Sous » (cf. Destaing, *Vocab. fr. berb.*, s.v. *Montagne*).

GEORGES S. COLIN.

*Note pour la page 113.* — Comme de nombreux Berbères étaient chrétiens ou christianisants lors de la conquête islamique, on peut aussi envisager la possibilité d'une influence exercée par le nom de l'église, latin *ecclesia*; cf. arabe magribin *knisa* et *kntsiya*.

# Communications

---

## A PROPOS DU « PONT DU CADI » DE GRENADE

J'ai trouvé récemment, dans un manuscrit inédit d'une partie de la *Šilat aš-Šila* d'Ibn az-Zubair (1), un renseignement qui permettra peut-être de dater les vestiges du pont de pierre, qui, à l'intérieur de la ville de Grenade, franchit le Darro au pied de l'Alhambra, et d'expliquer le nom de *Kanṭarat al-kādī*, qu'il portait à l'époque musulmane, et qu'il a conservé sous son appellation actuelle de « Puente del Cadi ».

Il s'agit d'une courte notice — qu'Ibn al-Ḥaṭīb a plus tard reproduite mot pour mot dans son *Iḥāṭa* (2) — relative au cadi 'Alī b. Muḥammad Ibn Tawba. En voici le début :

عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ تَوْبَةَ مِنْ أَهْلِ غَرْنَاطَةَ وَلَى الْقَضَاءِ لِبَادِيسِ بْنِ حُبُوسٍ وَعَلَى يَدَيْهِ  
عُمِلَ مَنبَرُ جَامِعِهَا وَكَمُلَ عَمَلُهُ فِي شَهْرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ مِنْ سَنَةِ ٤٤٧، وَإِلَيْهِ تَنْسَبُ قَنْطَرَةُ  
الْقَاضِي وَالْمَسْجِدِ الْمُتَّصِلُ بِهَا فِي قِبْلَتِهَا.....

« 'Alī b. Muḥammad Ibn Tawba, grenadin. Il fut nommé cadi par Bādīs b. Ḥabbūs. C'est sous sa direction que fut exécuté le *minbar* de la grande-mosquée de Grenade, qui fut terminé au mois de rabī' 1<sup>er</sup> de l'année 447 (juin 1055). C'est de lui que tire son nom le « Pont du cadi »; de même, la mosquée qui lui est contiguë, du côté de la *kibla*..... »

On le voit, malgré sa brièveté, cette *tarǧama* apporte trois indications importantes pour l'histoire monumentale de Grenade au IX<sup>e</sup> siècle, alors que cette ville était la capitale du royaume berbère des Zirides. E. LÉVI-PROVENÇAL.

(1) Pages 62-63. C'est un supplément à la *Šila* d'Ibn Baškuwāl. J'espère pouvoir bientôt en donner une édition.

(2) Manuscrit de l'Escurial, n° 1673, pp. 300-301.

## AUTOUR DU *JĀMA' EL-FNA* DE MARRAKECH

De multiples étymologies du nom de cette fameuse place ont été données par des personnes pleines d'imagination, mais dont le moindre souci paraît avoir été de s'enquérir de la forme exacte du nom arabe. La « réunion des trépassés », notamment, est à abandonner aux romanciers et, seules, deux étymologies paraissent devoir être retenues :

1° جامع الفناء ou, en arabe classique, *ġāmi' ul-fnā'* « mosquée de l'esplanade »;

2° جامع الفناء ou *ġāmi' ul-fanā'* « mosquée de l'anéantissement, de la ruine ».

En passant dans l'arabe marocain, ces dénominations aboutissent normalement toutes deux à *zāma' el-fna* sans que rien, étymologiquement, n'indique si l'on doit remonter à *fnā'* ou à *fanā'*. Par ailleurs, l'étude des lieux ne semble fournir aucun moyen de décider, puisque ni sur la place même, ni sur son pourtour actuel, on ne trouve de mosquée justifiant l'une ou l'autre de ces appellations. S'agirait-il d'une mosquée aujourd'hui disparue ? Une indication fournie par un historien soudanais du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle porte à le croire. Dans son *Ta'riḥ as-Sūdān* (1), 'Abd ar-Raḥmān as-Sa'dī a consacré le chapitre xxviii aux malheurs qui frappèrent la dynastie marocaine des Sa'diens « pour la punir des excès qu'elle avait commis à Tombouctou » ; or, on y lit ce détail :

وقد أدركت ان الامير السلطان مولاي احمد انشا بناء الجامع ووضعه وضعاً عجيباً فسُئى  
بذلك جامع هنا ثم شغل عنه بترادف تلك الحن ولم يكمله حتى توفي فسُئى جامع الفناء.

« On m'a rapporté que le sultan Maulāy Aḥmad avait commencé la construction de la grande mosquée et qu'il l'avait établie sur un plan merveilleux : aussi lui avait-on donné le nom de *Mosquée de la Félicité*. Puis, détourné de cette occupation par cette série d'événements malheureux, il ne put achever cet édifice avant sa mort, et c'est pourquoi il reçut le nom de *Mosquée de l'Anéantissement* (ou : du *Malheur*) (2). »

Le sultan Maulāy Aḥmad, dont il est question ici, est, sans doute possible, le fameux sultan sa'dien Aḥmad al-Manṣūr ad-Dahabī (1578-1603).

(1) Cf. édition Houdas, p. 205 ; trad., p. 313.

(2) En arabe classique, le mot *fanā'* s'oppose diamétralement à *baqa'* « éternité » et désigne la qualité de ce qui est éphémère et périssable.

A ma connaissance, l'étymologie fournie par l'historien soudanais est la première et la seule que l'on rencontre chez les auteurs arabes. En effet, je n'ai rien trouvé de relatif à ce détail dans l'ouvrage biographique d'Ibn al-Muwaqqit, intitulé *As-Sa'adat al-abadiyya* (1), où l'on trouve cependant un assez grand nombre de renseignements historiques sur les principaux monuments de Marrakech.

Le nom de *Jāma' el-fna* était donc interprété par les indigènes du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle comme correspondant à *Mosquée de l'Anéantissement*.

Il serait intéressant de vérifier l'exactitude de cette étymologie en recherchant sur place les traces de la mosquée à laquelle elle fait allusion. G. S. COLIN.

### LA FAUSSE « PLAINE DU PREUX » DES TRADUCTEURS DE LÉON L'AFRICAIN

Vers la fin du livre troisième de sa *Description de l'Afrique*, Léon l'Africain cite parmi les localités du Hauz de Fès, dans le Moyen-Atlas, un *Sahb el-Marga*, toponyme qui, dès l'édition princeps, est traduit par *la Plaine du Preux* (2).

Depuis lors, cette traduction n'a provoqué aucune remarque, et personne ne semble s'être soucié de rechercher à quel « preux » ce toponyme marocain pouvait faire allusion (3).

Personnellement, je pense qu'il faut voir dans le *Sahb el-Marga* de Léon l'Africain le toponyme marocain \**Sahb el-Marja* « la Plaine de la Prairie », c'est-à-dire en graphie arabe : سَهْب المَرْجَة.

On pourra objecter à cette étymologie que, dans le système de transcription

(1) *As-Sa'adat al-abadiyya, fi-t-ta'rif bi-mašāhīr al-ḥaḍrat al-murrākīšīyya*, lith., s. l., 1335; I, 159 p.; II, 215 p. — Une édition abrégée du même ouvrage a été imprimée au Caire, en 1341, avec le même titre (impr. Muṣṭafā Ḥalabī, 168 p.).

(2) Cf. *Della descrizione dell' Africa*, Venise, 1550; p. 61 : *Sahb el Marga, che significa il piano del prodo*. Cette indication a été conservée dans la traduction de Temporal (éd. Schefer, 2<sup>e</sup> vol., p. 365).

(3) Il faut signaler cependant que, dans *Le Maroc... d'après Léon l'Africain* (p. 257, n. 2), M. L. Massignon a proposé la traduction *Plaine des Hérétiques*, qui supposerait un toponyme arabe : سَهْب المَرْقَة. D'autre part, il n'y a pas à tenir compte de la suggestion de Houdas, qui, dans sa traduction partielle d'*At-Turğumān al-mu'rib* d'Az-Zayānī (cf. *Le Maroc, de 1631 à 1812*, trad., p. 49, n. 2), proposait de rapprocher le toponyme *Sahab el Marka*, reproduit par Renou, de l'expression سَاحِب المَعَارِكَة, à laquelle il donnait le sens de « gouverneur d'El-marka », que rien ne justifie.



suivi par le traducteur italien de Léon, le groupe *ga* sert à rendre seulement les syllabes arabes *ġa* et *ga*, mais non *ġa* qui est transcrit par *gia* (cf. *Tangia* < *Tan-ġa* « Tanger »). Il n'est cependant pas impossible d'admettre que l'absence de l'i provienne d'une faute d'impression initiale qui ne fut jamais corrigée par la suite.

Si l'on admettait mon hypothèse, le *prodo* « preux » de la traduction italienne serait donc une erreur pour *prato* « pré; prairie » (1). Mais s'agit-il là, simplement, d'une double faute d'impression ? Je serais assez porté à croire que l'erreur s'est produite par l'intermédiaire de l'espagnol *prado* « pré ». On sait que Al-Hasan ibn Muḥammad al-Wazzān, *alias* Léon l'Africain, était né à Grenade, vers 1495, à une époque où le royaume naṣride était pressé de tous côtés par les Chrétiens et où ceux-ci exerçaient dans tous les domaines une grosse influence sur les derniers musulmans de la Péninsule. Beaucoup de Grenadins étaient bilingues et parlaient couramment l'espagnol ; tel était le cas de Léon l'Africain, de qui la bibliothèque de l'Escorial conserve un vocabulaire arabe glosé en latin, en hébreu et en espagnol (2). C'était donc, selon toute vraisemblance, cette dernière langue qu'il employait dans ses rapports avec les Européens ; et ce serait à l'occasion d'une traduction de l'espagnol en italien que *prado* aurait donné *prodo*, au lieu de *prato*.

Par ailleurs, la notice géographique qui, dans l'œuvre de Léon l'Africain, suit celle qu'il a consacrée à *Sahb el-Marġa* est relative à un *Azgari Camaren*, « plaine qui est comme un pré, car l'herbe y dure toute l'année, même l'été ». Pour Schefer (p. 366, n. 2), ce toponyme signifiait « Plaine des Ghoumara » : cette explication est aujourd'hui inadmissible. M. L. Massignon propose la restitution *Azg'ar Ig'ommaran* « Plaine des Chasseurs », qui n'est guère satisfaisante, mais la suggestion qui la suit : « doublet du nom précédent (?) » me paraît devoir être retenue. Il ne s'agit d'ailleurs plus de rapprocher « Plaine des Chasseurs » de « Plaine du Preux », mais bien « Plaine de la Prairie » d'un toponyme berbère qui serait composé d'*azġār* « plaine » et de *igemrān* ou *igmāren*, pluriel de *agmer* « prairie », correspondant exact de l'arabe *mārza* (3). Il resterait à rechercher sur place si le toponyme arabe et son synonyme berbère s'appliquent en réalité à deux plaines différentes ou à la même ; ce point serait intéressant à fixer, car le résultat de l'enquête permettrait d'établir le degré de confiance que l'on peut avoir dans les renseignements géographiques fournis par Léon l'Africain.

G. S. COLIN.

(1) Au Maroc, le mot *mārza* désigne une prairie humide, située dans une dépression, verdoyante en été et plus ou moins marécageuse en hiver.

(2) Il composa ce vocabulaire en Italie et l'acheva en 930 (1523-24), soit quatre ans après sa capture. (Cf. H. Derenbourg, *Manuscrits Escorial*, I, p. 410.)

(3) Cf. Destaing, *Voc. fr. berb. Soûs*, p. 229 : Prairie = *agmer* (terrain herbeux près des cours d'eau).

# ETYMOLOGIES MAGRIBINES (III) <sup>(1)</sup>

— Ar. marocain sept. *tila* « sorte de tamis » dérive, directement ou non, du latin *tēla* « toile ». On sait que, dans le même groupe de parlers, trois autres noms de tamis sont également d'origine latine : 1° *štatṭo* < lat. *setatum* « tamis en soie ou en crin » (cf. Simonet, *Glosario*, p. 599); 2° *kerballo* < lat. *cribellum* (cf. W. Marçais, *Tanger*, p. 447); 3° *srand* (Fès, et aussi Petite Kabylie) < bas-lat. *cernida*, ar. hispan. *sarand* (cf. Simonet, *Glosario*, p. 508).

\*  
\* \*

— Ar. maghr. *zbantṭ*, *zmantṭ* « célibataire; corsaire » dérive de l'italien *sbandito*, par l'intermédiaire du turc.

L'un des corps de l'armée turque portait le nom de *'azeb-ler* ou, avec le pluriel persan, de *'azeb-ān*; il devait cette appellation au fait que les soldats qui en faisaient partie étaient tenus de demeurer célibataires (arabe class. *'azab*), afin de pouvoir se consacrer entièrement à la carrière militaire et d'en courir les risques avec un minimum d'arrière-pensées.

C'est vraisemblablement à la faveur d'un même rapprochement d'ordre militaire entre la notion de « soldat d'élite, réservé aux missions les plus périlleuses » et celle de « célibataire » que le turc osmanli *izbandit* « scélérat; pirate; corsaire », emprunté à l'italien *sbandito* « banni; bandit », a donné dans l'arabe des ports du Maghrib les mots *zbantṭ*, *zmantṭ* « 1° pirate; 2° célibataire ». Ces deux sens sont encore indiqués par Beaussier; mais actuellement, les conditions de vie ayant changé, le second seul survit. Au Caire, ancien centre important de Janissaires, *zamanṭūṭ* est est encore « bandit » (cf. Spiro, s. v.).

Ainsi donc, à la faveur de la notion complexe de « soldat d'élite célibataire », les deux valeurs maghribines du mot étudié s'expliquent facilement. Seul, le passage égyptien et maghribin de *i* (de l'italien et du turc) à *ū* reste à expliquer.

\*  
\* \*

— Ar. Algérie *zrūdiya* « carotte » est, étymologiquement, l'adjectif ethnique féminin tiré de *Zrūd*, nom d'un village de la région de Cairouan, qui était célèbre pour ses légumes et surtout pour ses carottes (2); une anecdote rapportée par Al-

(1) Cf. *Hespéris*, 1926, pp. 55-82; 1927, pp. 85-102.

(2) Cette étymologie m'a été indiquée par M. W. Marçais, qui me signale que, dans la région de Cairouan, les carottes portent aujourd'hui le nom de *galla*, c'est-à-dire « la récolte par excellence ».

Bakrī (XI<sup>e</sup> siècle) indique l'importance prise par ces légumes dans la vie des habitants de ce village (cf. Al-Bakrī, texte, p. 28, trad., p. 64; il faut lire partout *Zerūd* au lieu de *Zerūr*).

\*  
\* \*

— Ar. Tunis *šabrūš* « flamant » est à rapprocher de l'ar. d'Égypte *bašarūš*, qui a le même sens et dérive, par le copte \**pi-θrōš*, de l'égyptien ancien *dšr* « oiseau rouge » (1).

Dozy (*Suppl.*, s. v. *بشروش*) a voulu faire venir le français-provençal *bécharu* « flamand » du mot égyptien. Mais la ressemblance des deux noms est fortuite; le nom provençal du flamand lui vient de la forme remarquable de son *bec*; cf. F. Mistral, *Dict. provençal-français*, t. I, p. 254 : *becaru*, *becarut*, *becarudo* « qui a grand bec, remarquable par le bec; qui se rebèque, raisonneur ».

D'autre part, Simonet a eu tort de considérer le latin *passer* « moineau » comme l'origine probable de l'arabe égyptien *bašarūš*. (Cf. *Glosario*, p. 426.)

\*  
\* \*

— Ar. maghr. *fərnān* « sorte de chêne, chêne vert, yeuse, chêne-liège » a été expliqué par Schuchardt, *Roman. Lehnw.*, p. 19, comme provenant d'un pluriel (non attesté) du berbère *afərna* « chêne-liège », qui serait lui-même dérivé du latin *farnus*. Cette façon d'expliquer la finale *-ān* du mot arabe est peu heureuse, puisque le pluriel qui la justifierait n'est pas attesté. D'autre part, la majorité des parlers berbères ont, pour le singulier même, des formes *ā-fərnān* et *ta-fərnān-t*; l'élément radical de ce nom d'arbre paraît donc bien être *fərnān* et non *fərna*. C'est pourquoi je préfère le rapprocher du grec moderne *πρινάρι* « chêne vert, yeuse » (grec class. *πρίνος*), qui a donné en turc osmanli *pirnar* et *pirnal*, formes auxquelles correspond très bien le *fərnān* maghribin, car le traitement *f* du *p* est normal dans les emprunts anciens.

Je ne veux pas dire que le mot maghribin ait été emprunté au grec moderne, mais simplement qu'il me paraît phonétiquement plus proche de *πρινάρι* que de *farnus*.

\*  
\* \*

Ar. maghr. *kaidār*, *kīdār* « cheval de somme; mauvais cheval, rosse (2) » est à rapprocher de l'arabe ancien *gaiḏār*, recueilli seulement par Ibn Duraïd (m. 933), avec le sens de « âne », et que l'auteur du *Tahḏīb* ne considère pas comme un mot

(1) D'après des renseignements fournis par M. Ch. Kuentz.

(2) Et, secondairement, « bardache »; pour une même évolution de sens, cf. class. *zāmila* « bête de somme » et maghr. *zāmel*.

purement arabe. Son observation est intéressante, car le grec byzantin connaît un γαῖδαρος « âne », que l'on croit trouver déjà dans Procope (VI<sup>e</sup> siècle) et qui est sûrement attesté au X<sup>e</sup> siècle (1); mais, en grec aussi, ce mot, ainsi que ses doublets γάδαρος, γαῖδούρα, γαῖδαριον (Calabre), fait difficulté; on l'a rapproché du turc osmanli *qatir* « mulet », déjà attesté en coman, et que l'on retrouve en Asie centrale sous les formes *qačir*, *gačir*; il n'est cependant pas certain que cette série soit réellement d'origine turque. Le persan dialectal connaît *hačir*, *hačar*, qui peuvent avoir été empruntés au turc. Comme il s'agit d'un mot qui peut avoir été un terme technique du jargon des maquignons, il faut envisager pour toutes ces formes la possibilité d'un prototype indien répandu dans l'ancien monde par les Tsiganes.

G.-S. COLIN.

(1) Il est difficile de décider quelle est celle des deux langues qui a emprunté à l'autre. On sait cependant que l'arabe ancien a pris au moins trois noms de bêtes de somme aux langues voisines (cf. Fränkel, *Aram. Fremdw.*, pp. 106, 109, 110) :

- 1° *Birdaun* « cheval de somme », du grec βουδρων, lat. *burdon*;
- 2° *Kaudan* « mulet; cheval de somme de race bâtarde, ou d'allure pesante, ou d'origine grecque », qui s'apparente à l'araméen *kōlīnā*;
- 3° *Bağl* « mulet », de l'éthiopien *baql*.

Dans ces conditions, il paraît admissible de supposer que l'*apaṣ* arabe *gaidār* a été emprunté au grec; le traitement interdental du *ð* est à remarquer : il peut aider à dater l'emprunt.



# Bibliographie

---

É. LÉVI-PROVENÇAL. — *Documents inédits d'histoire almohade* (vol. I des *Textes arabes relatifs à l'histoire de l'Occident musulman*). Un vol. petit in-4°, xii + 276 + 152 p., Paris, Geuthner, 1928, texte arabe, traduction, glossaire, indices, fac-similés et cartes.

C'est au cours d'une mission à l'Escurial, en 1924, que M. Lévi-Provençal découvrit, dans une liasse de feuillets manuscrits non identifiés par Casiri, les trois séries de documents relatifs aux origines des Almohades, qu'il nous livre en texte et traduction.

La première série renferme six lettres. Cinq d'entre elles émaneraient du Mahdi Ibn Tūmart en personne. Pour hypothétique que soit cette attribution, il n'en reste pas moins vrai que ces missives, si elles ne sont pas du Mahdi lui-même, reproduisent très fidèlement sa pensée et datent des premières années de la prédication almohade. — La première est une condamnation violente et souvent très sophistiquée de l'anthropomorphisme religieux (*taṣṣīm*) des Almoravides alors régnants. Ces derniers y sont représentés comme des ennemis de l'Islām qu'il faut combattre avec le même acharnement que les in-

fidèles et contre lesquels il convient de mener la guerre sainte, sans trêve ni merci. Ces excitations à la violence n'empêchent toutefois pas le rédacteur de cette missive de rappeler leur devoir religieux aux guerriers « unitaires ». « Efforcez-vous d'apprendre ce que vous devez savoir de vos obligations religieuses... Apprenez ce par quoi la prière est valable... Appliquez-vous attentivement à faire vos prières aux heures prescrites; ... écarter-vous des actes illicites, repoussez les crimes... Que l'accord règne parmi vous (texte, 4-5, trad., 7-8). » — La deuxième lettre, dans un *post-scriptum*, se qualifie elle-même de « message de rappel et de bon conseil ». C'est bien en effet une sorte d'encyclique où l'auteur renouvelle aux Almohades ses exhortations et ses enseignements. « Mettez fin à la tromperie, à la mauvaise conduite, à toutes les pratiques du paganisme..., aimez-vous les uns les autres..., ne soyez pas séduits par ce bas monde; ... il ressemble au songe d'un homme endormi (texte, 8-9, trad., 13-14). » L'auteur revient ensuite aux Almoravides, dont il condamne à nouveau les doctrines religieuses. — La troisième et la qua-

trième missive sont une déclaration de guerre au sultan almoravide 'Alī b. Yūsuf et à ses partisans. — La cinquième ou plutôt le fragment qui en subsiste est une convocation adressée à des chefs almohades, nous ne savons pour quel motif.

Cette série de documents se termine par une épître intitulée *Risālat al-Fuṣūl*, œuvre d'un ministre du calife 'Abd al-Mu'min. Elle contient des instructions pour toute la communauté almohade, tant en ce qui concerne la doctrine, que le culte et la vie privée des fidèles.

Le style des cinq premières épîtres ne manque point de force et d'éclat. Les citations coraniques ou les paraphrases du Livre sacré y sont très fréquentes. La forme de la sixième épître, au contraire, déceit un rédacteur mondain, plus préoccupé de polir ses phrases que d'en éclaircir le sens.

Le deuxième fragment, donné par M. Lévi-Provençal est un extrait d'un ouvrage intitulé *Kitāb al-ansāb fī ma'rīfat al-aṣḥāb* (*Livre des Généalogies pour la connaissance des compagnons [d'Ibn Tūmart]*). L'auteur de l'ouvrage fondamental et de cet extrait est le même. Il nous est inconnu, mais paraît avoir écrit dans la première moitié du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle. Le fragment débute par l'exposé de la généalogie chérifienne d'Ibn Tūmart et de 'Abd al-Mu'min. Puis viennent des renseignements inédits sur la famille du Mahdī, sur son entourage et sur les « Cinquante ». Le fragment se termine enfin par une liste très détaillée des tribus berbères qui constituèrent le noyau des forces almohades.

Quelque grand que soit l'intérêt des documents dont l'analyse précède, il faut bien cependant reconnaître que de tous, c'est le troisième texte publié par M. Lévi-Provençal, qui l'emporte en importance.

Ce dernier document est constitué par des « Mémoires », dont nous ignorons le titre, écrits par un certain Abū Bakr b. 'Alī aṣ-Ṣanhāgī, connu sous le sobriquet d'al *Baiḍaḳ* (*le Pion*). Sur ce personnage, nous n'avons d'autres renseignements que ceux donnés par lui-même, en passant, dans son livre. C'était un berbère originaire du Maroc; il paraît avoir rencontré Ibn Tūmart en Orient; il revint avec lui au Maghreb, s'attacha à sa fortune et, après sa mort, passa au service du calife 'Abd al-Mu'min. Al-Baiḍaḳ a donc été témoin des faits qu'il rapporte. C'est un demi-lettré, d'une psychologie assez rudimentaire; comme chez tous ses compatriotes, l'esprit de clan est à la base de ses affections et de ses haines. Il est farouchement attaché à ceux qu'il sert. Chacune de leurs actions, chacune de leurs paroles lui semblent mémorable et hors de critique. C'est d'ailleurs ce qui confère à son récit un si grand intérêt. Comme, au jugement d'al-Baiḍaḳ, rien de ce que font ses maîtres n'est mal ou indifférent, il s'ensuit que dans ses « Mémoires » sont consignés, non pas seulement les fastes d'Ibn Tūmart et de 'Abd al-Mu'min, mais tous les actes, sans distinction, qui ont pu frapper l'attention d'un contemporain. Ces « Mémoires » ne sont donc ni l'œuvre d'un littérateur porté par nature à ne retenir que le beau côté des choses, ni surtout une simple apologie

des premiers Almohades, quoique, sans aucun doute, cet écrit ne dût être rien d'autre aux yeux de son auteur. Ainsi donc, pour paradoxal que cela puisse être, le livre d'al-Baiḍāḡ contient un récit relativement objectif des événements auxquels assista celui qui l'écrivit. N'ayant rien vu, en effet, de critiquable dans les événements qu'il raconte, al-Baiḍāḡ ne songea même pas à dissimuler certains actes barbares accomplis par ceux dont il raconte la vie. Ces « Mémoires » sont la notation de ce qu'un montagnard, partisan enthousiaste des premiers Almohades, put voir et admirer, depuis le moment où Ibn Tūmart commença sa prédication, jusqu'à celui où 'Abd al-Mu'min étendit son empire sur l'Afrique du Nord et l'Espagne. Celui qui écrit est nettement dépassé par la grandeur du phénomène historique qui se développe sous ses yeux. Apte à saisir et à fixer tous les débuts du mouvement almohade, il est submergé par les événements du règne de 'Abd al-Mu'min, qui surpassent à la fois ses conceptions et ses possibilités d'écrivain. A ce point de vue, ces « Mémoires » sont un très riche document pour la connaissance de la psychologie de cette première génération almohade qui, même à l'apogée de sa fortune, ne put certainement jamais dépouiller sa rudesse d'autrefois. Nombreuses sont, dans les pages écrites par al-Baiḍāḡ, les traces de cette barbarie native et, sans demander à ces hommes du XIII<sup>e</sup> siècle l'humanité, dont sont encore dépourvus tant de nos contemporains, on ne peut s'empêcher de frémir au rapport de certains actes de 'Abd al-Mu'min (voir trad., 181 sqq.,

trad., 109 sqq.), consignés d'un ton fort naturel par al-Baiḍāḡ.

Il n'est pas nécessaire d'être très au fait des difficultés qu'on rencontre normalement dans l'édition d'un *unicum* pour se rendre compte que celles surmontées par M. Lévi-Provençal dans l'édition de ces trois séries de documents sont d'un ordre et d'un nombre impressionnants. Aux obstacles de la lecture, se sont ajoutées les incertitudes d'un texte souvent peu correct, coupé de citations, émaillé d'expressions berbères ou vulgarisantes, rempli de noms propres et d'allusions à des faits mal élucidés. L'éditeur a su choisir entre les diverses lectures possibles et garder la meilleure. Servi par une longue pratique des questions almohades, il a pu, par intuition, rétablir des noms propres, d'une lecture souvent périlleuse. La traduction serre le texte autant qu'il est permis de l'exiger; un appareil de notes fort riche et un glossaire achèvent de donner à ces documents toute leur clarté et leur valeur. Avec les *Six Fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades*, publiés par M. Lévi-Provençal (dans les *Mélanges René Basset*, Paris, 1925, II, 335 sqq.), ces nouveaux *Documents inédits* constituent assurément ce que nous possédons de plus précieux, jusqu'à ce jour, sur les origines d'un des mouvements de civilisation les plus brillants de l'Afrique du Nord.

R. BLACHÈRE.

L. MASSIGNON. — *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (vol. I de la *Collection de textes inédits relatifs*



à la mystique musulmane), Paris, Geuthner, 1929. Un volume petit in 4°, vii + 259 pp., texte arabe, persan, turc et ʿurdu, avec notes et indices.

Sous ce titre, M. Massignon a recueilli et classé une masse assez considérable de fragments de longueur variable, relatifs à la mystique musulmane, depuis Ḥasan Baṣrī (mort en 110/728) jusqu'à Sanūsī (mort en 1276/1859). Le fonds primitif de ces analectes est constitué par les *excerpta* des manuscrits inédits dont l'éditeur s'est servi pour son *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* et sa *Passion d'al-Hallāj*. Ce fonds original a, toutefois, été très enrichi, par l'intercalation à leur place chronologique, d'un certain nombre d'inédits tirés d'Ibn Sabʿīn (p. 123 et sv.), de Šoštārī (p. 134 et sv.), de Dārā Šikuh (p. 157 et sv.) et d'autres. La plupart des textes recueillis sont écrits en arabe, un certain nombre sont en persan, en turc et en ʿurdu. L'éditeur indique ceux d'entre eux qui ont été donnés en traduction. Chaque groupe d'*excerpta* tirés d'un auteur est précédé d'une introduction courte mais substantielle sur les tendances caractéristiques de cet auteur, tant au point de vue moral et religieux qu'au point de vue littéraire.

Suivant les trois phases successives du développement de la mystique en Islām, M. Massignon a groupé en trois séries les extraits qu'il emprunte à des écrivains mystiques proprement dits.

La première contient des fragments relatifs à la période initiale de la mystique musulmane. On y voit apparaître l'ascèse des écoles de Baṣra et de

Kūfa, la figure de Ḥasan Baṣrī, celles des solitaires musulmans primitifs et des premiers directeurs de conscience comme Aḥmad al-Anṭakī, dont la psychologie est souvent très fine. On y trouve aussi les premiers et les vrais maîtres de la mystique musulmane comme Du'n-nūn Miṣrī (mort en 245/859), Ḥarīṭ Moḥāsibī (mort en 343/857), Bisṭāmī (mort en 261/875), et Sahl Tostarī (mort en 283/896).

La deuxième série embrasse la période qui s'étend de Ġonaid (mort en 298/910), « l'ancêtre commun aux congrégations musulmanes modernes », à Aḥmad Rifāʿī (mort en 750/1175). On y relève les noms connus de Ḥallāğ, exécuté en 309/922, de Solamī (mort en 410/1021), d'Abū Ḥayyān Tawḥīdī (mort en 414/1023), du grand et pur Ġazālī (mort en 505/1111), de ce mystique d'allure si singulière qui a nom 'Ain Ḳoḍāt Hamadānī (mort en 525/1131).

La dernière série va de Sohrawardī (mort en 587/1191) à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans cette période de sept siècles, les noms du persan Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār, des Andalous Ibn 'Arabī, Ibn Sabʿīn et Šoštārī ou du prince moghol Dārā Šikuh, doivent tout naturellement retenir notre attention.

A ces trois séries d'extraits, qui permettent de suivre l'élaboration des doctrines mystiques par des hommes qui vivent, si l'on peut dire, les définitions qu'ils se donnent, M. Massignon ajoute une quatrième et dernière série d'*excerpta* tirés de philosophes comme Kindī et Avicenne, de théologiens comme Moḥātil, Aš'ari et Ibn Taimiya, de littérateurs comme Ibn Dāwūd,

montrant certaines des influences extérieures qui se sont fait sentir sur la mystique.

Ainsi, comme le remarque M. Massignon lui-même (Préface, p. I), ce recueil permet « d'envisager d'un seul coup d'œil, au moyen de textes originaux et caractéristiques l'histoire générale du mysticisme musulman ». Ce n'est certes pas là un des mérites les moins grands de cet ouvrage. Il faut ajouter toutefois que ces extraits ne présentent pas uniquement de l'intérêt pour l'historien des religions et de la philosophie. Certains fragments cités ont, à coup sûr, une portée beaucoup plus générale. Les *mowāṣṣah* du poète Šoštari (p. 134-140), par exemple, ont déjà attiré l'attention de quelques linguistes. L'importance, pour la connaissance de la langue coranique, des équivalences interprétatives de Moḥātīl (p. 195-211) n'échappera certainement pas au philologue. Enfin les extraits du *Kitāb az-zohra* d'Ibn Dāwūd (p. 233-240) feront sans aucun doute souhaiter à l'historien de la littérature arabe de voir publier un ouvrage qui s'avère être une des anthologies les plus remarquables qui nous soient parvenues. Ce recueil d'inédits n'est donc pas seulement, comme on a pu le voir, un instrument de travail destiné à des spécialistes, mais aussi un ouvrage utile à tous les islāmistes.

R. BLACHÈRE.

IBN AL-ḤAṬĪB LISĀN AD-DĪN, *al-Lamḥat al-badriya fī 'd-dawlat an-naṣriya*, texte arabe publié par Muḥibb ad-Dīn al-Ḥaṭīb. Un vol. in-8°, le Caire, 1347, Imprimerie-Librairie as-Salafiya, 152 pp.

La *Lamḥa* d'Ibn al-Ḥaṭīb a été signalée depuis fort longtemps en Europe. C'est une monographie, jusqu'à l'époque du célèbre polygraphe andalou, de la dynastie des Naṣrides de Grenade. Dans la *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* (Madrid 1760-70), Casiri l'avait tout entière transcrite d'après le manuscrit du fonds arabe de San Lorenzo. Elle n'offre d'ailleurs rien d'original que son titre et son préambule, car tout le reste s'en trouve mot pour mot dans l'œuvre-maîtresse d'Ibn al-Ḥaṭīb, l'*Iḥāṭa fī ta'rīḫ Ḡarnāṭa* : les parties géographiques et descriptives dans l'introduction, les notices biographiques sur les princes à leur place suivant l'ordre alphabétique.

Mais cette édition — qui a le mérite d'avoir été établie avec quelque souci critique — n'en est pas moins la bienvenue. L'éditeur a utilisé la photographie du manuscrit de l'Escorial, qui fait partie de la collection Aḥmad Taimūr Pāšā au Caire, et celle d'un manuscrit marocain que je connais fort bien pour en avoir moi-même fait prendre une copie : il fait partie d'une bibliothèque privée de Salé. Le texte est accompagné d'une notice biographique d'Ibn al-Ḥaṭīb par Muḥammad 'Alī Tanṭāwī et — ce qui vaut mieux encore — de trois indices (noms de personnes, noms de lieux et ouvrages cités). Elle est ainsi fort utilisable. C'est une bonne idée que d'y avoir joint une reproduction de la carte de l'Espagne musulmane, publiée il y a quelques années par M. Ḥasan Ḥusnī 'Abdul-wahhāb, l'historien tunisien bien connu.

Voici, à titre de renseignement, le contenu des cinq parties dont se com-

pose la *Lamḥa* — les quatre premières évidemment très courtes en comparaison de la cinquième — :

- I) Description de Grenade.
- II) La région (*aḳālīm* = bourgades).
- III) Les émirs musulmans de Grenade avant les Naṣrides (Zirides, Almoravides, Almohades).
- IV) Vie religieuse et sociale des Grenadins (tout à fait important).
- V) Les rois naṣrides : Muḥammad I<sup>er</sup>, Muḥammad II, Muḥammad III, Naṣr, Ismā'il I<sup>er</sup>, Muḥammad IV, Yūsuf I<sup>er</sup>, Muḥammad V, Ismā'il II.

E. LÉVI-PROVENÇAL.

Pedro de ALCALÁ, *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga*, éd. *fac simile*, The Hispanic Society of America, New York, 1928.

Il importe de signaler cette publication, bien qu'elle ne soit pas de nature à rendre tous les services que l'on est en droit d'attendre d'une édition *fac simile* : le texte a été réduit de telle façon qu'il est pénible de le lire sans loupe. Cette édition ne pourra donc guère être utile que pour des vérifications de détail.

Robert RICARD.

Achévé d'imprimer sur les  
presses de l'imprimerie  
Française et Orientale  
à Chalon-sur-Saône,  
le 15 décembre 1930. 960





# HESPÉRIS

TOME X



# HESPÉRIS

**ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT  
DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES**



ANNÉE 1930

TOME X

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, V<sup>e</sup>

—  
MDCCCCXXX





# HESPÉRIS

## TOME X

*Année 1930.*

*Fascicule II.*

---

### SOMMAIRE

---

	Pages
D <sup>r</sup> H. P. J. RENAUD. — <i>Trois études d'histoire de la médecine arabe en Occident : I, Le MUSTA'INI d'Ibn Beklâres</i> (1 planche hors-texte) .....	135
E. LAOUST. — <i>L'habitation chez les transhumants du Maroc central : I, La tente et le douar</i> (51 fig., 16 planches hors-texte)	151

\*  
\* \*

### BIBLIOGRAPHIE :

- E. WESTERMARCK, *Wit and Wisdom in Morokko* (L. BRUNOT), p. 255. — BEYRIES, *Proverbes et dictons mauritaniens* (L. BRUNOT), p. 257.
-



## TROIS ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA MÉDECINE ARABE EN OCCIDENT

---

### I. — LE *MUSTA'INĪ* D'IBN BEKLĀREŠ (1)

Une des sources les plus remarquables auxquelles ont puisé des philologues comme Dozy pour la rédaction de son *Supplément aux dictionnaires arabes* (2), ouvrage estimé qui vient d'être réédité, et Simonet, pour son *Glossaire des mots ibériques et latins usités par les Mozarabes* (3), est le *Musta'inī fī't-tibb* d'Ibn Beklāreš (4). C'est un traité de matière médicale, disposé en forme de tableaux synoptiques, et dont le titre rappelle le nom du prince al-Musta'in billāh (celui qui demande l'aide de Dieu), auquel il fut dédié (5). Quant à l'auteur, c'est un médecin juif de l'Espagne musulmane, Yūsuf (ou mieux Yunus) b. Ishāk Ibn Beklāreš.

(1) Une partie de cette étude a été communiquée au VI<sup>e</sup> Congrès international d'histoire de la médecine, Leyde-Amsterdam, 1927, et insérée dans le *Liber memorialis*, mais les erreurs de typographie y sont nombreuses et en altèrent parfois le sens; c'est ce qui nous a décidé à la reprendre en la complétant.

(2) Leyde, Brill, 2 t. gr. in-4°, 1881. Réimpression photographique, Paris, Maisonneuve, 1927.

(3) Madrid, 1888.

(4) J'adopte ici la transcription de l'arabe parlé, comme le fait Brockelmann, *Gesch. d. arab. Literatur*, I, 486, ce qui a l'avantage de ne rien préjuger relativement à la vocalisation de ce nom propre, dont l'origine est controversée. Les auteurs espagnols modernes, Simonet, *op. cit.*; Robles, *Catal. d. l. manosc. exist. en la Bibliot. nacion. d. Madrid*, p. 63, n° CXXVII; Ribera, *Bibliofl. y bibliot. en la España musulm.*, p. 46, orthographient le plus souvent Buclarix. De Jong et Goeje, *Catal. codic. orient. Bibliot. Acad. Lugd. Batav.*, t. III, p. 246, après Hottin-guer, *Bibl. orient.*, Heidelberg, 1658, p. 215, n° 16; Wustenfeld, *Gesch. d. arab. Aertzte u. Naturforscher*, Goettingue, 1840, p. 88, n° 155; Carmoly, *Hist. d. med. juifs*, Bruxelles, 1844, p. 45; Hammer-Purgstall, *Literaturgesch. d. Arab.*, Vienne, 1855, t. VI, p. 482, etc., se contentent de marquer le son *i* de la dernière syllabe : Beklārisch. Mais Steinschneider, *Die arab. Liter. d. Jud.*, p. 147, n° 99, et dans divers articles qu'il cite, écrit Biklarisch, comme dérivant, ainsi qu'on le verra plus loin, du toponyme Biclāro.

(5) Wustenfeld, *op. cit.*, méconnaissant cette relation, traduit : *Liber auxilii indigentium!*

Le D<sup>r</sup> Lucien Leclerc, dans son *Histoire de la médecine arabe*, a omis de le mentionner, bien qu'il ait eu, pour le moins, à sa disposition, la courte notice que donne Ibn abi Uṣaybi'a dans ses *Classes de médecins* (1) :

« Ibn Beklāreš était un juif qui comptait parmi les plus grands savants de « l'Espagne musulmane (al-Andalus), dans la profession médicale. Il avait une « connaissance précise et étendue des médicaments simples, et exerça son art auprès « des Banū Hūd. En fait d'ouvrages, Ibn Beklāreš est l'auteur d'un livre intitulé : « *al-muḡadwala fī l-adwiyat al-mufrada* (traité en forme de tableaux sur les médi- « caments simples), qu'il disposa de cette manière et composa dans la ville d'Al- « méria pour al-Musta'in billāh Abū Ġa'far Aḥmad b. al-Mu'tamin billāh Ibn « Hūd. »

Ainsi, le souverain dont il s'agit est le quatrième roi de Saragosse, de la dynastie des Banū Hūd, dont plusieurs ont porté le même surnom (*laḡab*) d'al-Musta'in et la même *kunya* d'Abū Ġa'far, si bien qu'il n'est pas superflu d'en donner la liste (2) :

Abū Ayyūb Sulaymān al-Musta'in billāh	† 438 H. = 1046-47 J. C.
Abū Ġa'far Aḥmad al-Muḡtadir	— † 474 H. = 1081 J.-C.
Abū 'Amr Yūsuf al-Mu'tamin	— † 478 H. = 1085 J.-C.
Abū Ġa'far Aḥmad II al-Musta'in	— † 503 H. = 1110 J.-C.
Abū Marwān 'Abd al-Malik 'Imād ad-dawla	— † 524 H. = 1130 J.-C. (3).

La situation souvent importante des savants juifs dans ces petits royaumes arabes ou berbères nés du démembrement du califat d'Occident, auprès de ces *reyes de taifas*, comme les nomment les historiens espagnols, est un fait connu. Si tous ces savants n'eurent pas le rang hors pair et l'influence d'un Ḥašdāi b. Šaprūt, qui joua à la cour umayyade de 'Abd ar-Raḥmān an-Nāšir et de son successeur, pendant la plus grande partie du X<sup>e</sup> siècle, le rôle d'un véritable ministre des relations extérieures, on sait

(1) *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaḳāt al-aṭibbā'*, éd. du Caire, 1299 H./1882 J.-C., t. II, p. 52.

(2) Sur les Banū Hūd, consulter : Casiri, *Bibliot. arab. hisp. Escorial.*, t. II, p. 211; Conde, *Hist. de la domin. d. Maures en Espagne*, trad. de Marlès, Paris, 1829, t. II, *passim*; Dozy, *Hist. des musulm. d'Espagne*, Leyde, Brill, 1861, t. IV, *passim*, et nouv. édit. (E. Lévi-Provençal), d<sup>e</sup>, 1930, t. III; Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leyde, Brill, 1847, p. 224; Fr. Codera, *Estud. crític. de histor. arab. esp.*, Saragosse, 1903, p. 362; Ant. Prieto y Vives, *Los reyes de Taifas*, Madrid, 1926, etc. Il y a d'assez nombreuses variantes chez les écrivains au sujet de la généalogie des Banū Hūd et des dates qui les concernent. J'ai suivi les indications du *Manuel de généalogie* de Zambaur, Hanovre, 1927, p. 56.

(3) 'Imād ad-dawla fut détrôné en 512 H./1218 J.-C., à la prise de Saragosse par Alphonse I<sup>er</sup> « le batailleur », roi de Navarre et d'Aragon.

que celle de Saragosse fut accueillante au grammairien et médecin Ibn Ġanāḥ, fuyant les troubles de Cordoue, et qu'à l'époque d'Ibn Beklāreš, Abu 'l-Faḍl Ḥašdāi (1), petit-fils du médecin diplomate, devint le secrétaire de ce même Abū Ġa'far Ibn Hūd, à qui fut dédié le *Musta'ini*.

La réalité de la composition de cet ouvrage du vivant du prince, et pendant son règne de vingt-cinq années — il mourut le 1<sup>er</sup> raġab 503/24 janvier 1110, tué d'un coup de lance devant Tudela, assiégée par Alphonse le Batailleur —, est attestée par la préface. C'est à son intention que le *Musta'ini* fut composé, et, tout en faisant la part des épithètes laudatives qui lui sont prodiguées, comme il était de règle, il semble bien que ce souverain de Saragosse, guerrier doublé d'un négociateur avisé, manœuvrant habilement entre les Chrétiens et les Almoravides, ait été sinon un savant comme son père et son aïeul (2), du moins un amateur éclairé des sciences, puisqu'Ibn Beklāreš ajoute à sa dédicace : « Je sais bien que je suis celui qui apporte des dattes à Ḥaġar et des nouvelles aux Ġuhayna » (3), locutions proverbiales familières aux Arabes, et qui correspondent à notre expression : « porter de l'eau à la rivière — ou au moulin ».

Ibn Beklāreš, ou du moins sa famille, semble avoir été originaire des provinces du nord-est de l'Espagne, route principale des échanges commerciaux et intellectuels avec le Languedoc et la Provence, si, comme l'a suggéré Steinschneider, on rattache étymologiquement ce nom, qui n'a rien d'hébraïque, au toponyme Biclaro, monastère fondé au VI<sup>e</sup> siècle de J.-C. par saint Jean, évêque de Gérone, dans les montagnes de Tarragone, là où est aujourd'hui la ville de Vallclara (4). Cet évêque est appelé dans les

(1) *Uyūn al-anbā'*, op. cit., t. II, p. 50. Toutefois ce dernier se serait fait musulman.

(2) Al-Mu'tamin b. Hūd aurait écrit un *Livre de la perfection*, sur l'astronomie, que commenta Maimonide, et dont on disait qu'il méritait d'être lu avec le même intérêt qu'Euclide ou l'*Almageste* (!); cf. González Palencia, *Hist. de la literat. arab. española*, éd. Labor, Barcelone, 1928, p. 263.

(3) Ḥaġar était une ville du nord-est de l'Arabie, renommée pour l'abondance de ses dattes, et les Ġuhayna, une tribu où se passa un événement dont on peut lire le récit dans al-Maydāni, édit. Freytag, *Arabum proverbialia*, Bonn, 1838, t. II, p. 71, et qui donna naissance à la locution « renseigné comme les Ġuhayna ».

(4) Consulter comme sources : Isidore de Séville, *De vir. illustr.*, cap. 31; Fr. H. Florez, *Espana sagrada*, Madrid, 1750-79, 2<sup>e</sup> éd., t. VI, p. 353; Fabricius, *Biblioth. lat. med. et infim. aetatis*, éd. de 1754, Patavii, t. III, p. 57. Le rapprochement des deux mots Biclaro et Vallclara est suggestif. Dans ses premiers articles des *Hebraeische bibliogr. Blaett.*, t. XX (1880), p. 90, et des *Virchows Archiv f. pathol. Anat.*, t. 85 (1881), p. 162, Steinschneider avait cru que ce toponyme était portugais, en raison, sans doute, de l'origine lusitanienne de San Juan de Vallclara, né effectivement à Santarem; mais il rectifia cette opinion dans son *Introduct. to arab. Literat. of the Jews, Jew Quart. Review*, London, 1898, t. X, p. 135, n<sup>o</sup> 70.

chroniques espagnoles al Biclarense, pour le distinguer d'un homonyme qui vécut neuf siècles plus tard ; la forme populaire Biclarese (comme Aragonese) de cet adjectif ethnique fournit ainsi une étymologie satisfaisante de ce nom peu commun d'Ibn Beklāreš.

Pour ce qui est du lieu où le *Musta'ini* fut composé, Almería, s'il faut en croire Ibn abī Uṣaybi'a, la raison nous en échappe jusqu'à présent (1). Cette ville et sa banlieue formèrent, à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle, un petit État indépendant sous la dynastie des Banū Ṣumādīh, et cette cour minuscule fut, elle aussi, un foyer de culture littéraire (2), mais, dès 484/1091, le dernier de ces princes avait cherché refuge en Ifrikiya devant les progrès des armées de Yūsuf b. Tašfin, et Almeria avait ouvert ses portes au général almoravide Dāwūd b. 'Īsā (3).

Quoi qu'il en soit, les doutes que j'émettais dans une étude antérieure (4) sur la date de composition du *Musta'ini*, en raison de la présence dans le manuscrit de Rabat de trois citations d'Ibn al-Bayṭār, le célèbre médecin andalou du XIII<sup>e</sup> siècle, sont levés par la comparaison que j'ai pu faire depuis entre les articles incriminés et ceux des manuscrits des autres bibliothèques. Ces citations d'Ibn al-Bayṭār sont des interpolations.

Les copies du *Musta'ini* sont fort rares. On n'en connaissait que trois dans les grandes bibliothèques d'Europe jusqu'à ces dernières années, lorsque le premier inventaire des manuscrits de Rabat, fait par M. E. Lévi-Provençal (5), révéla la présence d'un nouvel exemplaire dans la bibliothèque générale du Protectorat Français au Maroc.

Le manuscrit n° 1339 de la bibliothèque de l'Université de Leyde est une copie non datée, dont quelques parties seulement sont anciennes, le reste, mutilé (la fin surtout), ayant été refait, probablement à l'époque de Golius (6). C'est en effet l'érudit hollandais qui a rapporté du Maroc ce ma-

(1) Où l'auteur oriental des *Classes de médecins* a-t-il puisé ce détail ? Aurait-il confondu (comme il est facile de le faire dans la lecture des manuscrits arabes) composition et copie ? On verra plus loin qu'un des exemplaires actuels du *Musta'ini* a été copié à Almeria.

(2) Gonzalez Palencia, *op. cit.*, p. 66, sq.

(3) Conde, *op. cit.*, trad., t. II, p. 275.

(4) *Les manuscrits arabes de la Biblioth. de Rabat relat. à la médecine*, Bull. de la Soc. franç. d'hist. de la médecine, juillet-août 1923.

(5) *Les manuscrits arabes de Rabat*, Biblioth. génér. du Protectorat, 1<sup>re</sup> série ; Paris, E. Leroux, 1921. On y trouvera, p. 192, la reproduction photographique du premier folio du *Musta'ini*.

(6) De Jong et Goeje, *op. cit.* ; il contient 133 feuillets. Dozy a distingué ces deux parties dans son *Suppl. aux dict. arabes*, par les indications *Most. La*, pour la partie ancienne, et *Lm*, pour la moderne.

nuscrit, à l'issue de la mission qu'il remplit, de septembre 1622 à juin 1624, auprès du sultan Moulay Zidān, à Marrakech et à Safi (1). D'après une des lettres qu'a publiées il y a une vingtaine d'années M. Houtsma (2), on voit que c'est un certain Aḥmad b. Ḳāsim al-Andalusī, résidant à Marrakech, sans doute un marchand en relation d'affaires avec la Hollande, qui procura à Golius cette copie du *Mustaʿini*. L'auteur de la lettre parle d'un autre exemplaire, resté entre les mains d'un médecin de ses amis, et dont la copie lui paraissait dater de quatre siècles (c'est-à-dire du XII<sup>e</sup> siècle J.-C.). « Ce livre est merveilleux, ajoute-t-il, et connaît un grand succès auprès des musulmans. »

Le manuscrit conservé actuellement à la *Biblioteca nacional* de Madrid (n° 5009) fut très longtemps la propriété de la *Santa Iglesia* de Tolède. Fr. Simonet, qui donne ce détail dans la préface de son *Glosario*, croit, d'après divers indices, que sa copie n'est pas postérieure au XII<sup>e</sup> siècle et que ce manuscrit appartient aux juifs de Tolède (3). Comme le précédent, il porte des notes marginales donnant la correspondance du nom des principaux simples en espagnol.

Enfin, le troisième exemplaire existant dans les bibliothèques d'Europe est à Naples (4) ; il est assez bien conservé et porte la date de l'achèvement de sa copie : lundi 14 du ʾl-ḥiğğā 888/11 janvier 1482 J.-C., à Alméria, d'après une copie terminée elle-même à Cordoue le 17 rabiʿ II 663/5 février 1303 de l'ère *ṣafar* (1265 J.-C.).

Le manuscrit de Rabat est une très belle copie, mais beaucoup plus moderne, puisqu'elle est indiquée comme terminée le 29 muḥarram 1309/4 septembre 1891, par un certain Muḥammad al-Fātimī b. al-Ḥusayn b. Abī Bakr aṣ-Ṣaḳallī al-Ḥusaynī. Il dit l'avoir tirée d'un original défectueux, qu'il dut expurger et corriger, non sans peine. Aussi, l'inclusion dans le

(1) Sur cette mission, dirigée par Albert Ruyl, et qui avait pour but d'étudier les conditions d'installation d'un port dans la lagune d'Aier (près du cap Blanc) et l'exploitation du salpêtre, cf. H. de Castries, *Sources inéd. de l'hist. du Maroc*, Dynast. sâadienne, Pays-Bas, t. III, p. 396 sq., 433, note, 531, 574, etc.

(2) *Uit de Oostersche correspondentie van Th. Erpenius, Jac. Golius en Ler. Warner...*, Amsterdam, 1887, in-4°, p. 24-25. Dozy a reproduit aussi cette lettre au t. I, p. 161, du catalogue de Leyde.

(3) *Glosario*, op. cit., p. CXLVII, note 4. Voir la description de ce manuscrit au catalogue de Madrid, par Fr. Robles, p. 63 ; il contient 139 feuillets.

(4) *Catalog. d. codic. orient. di alcun. bibliot. d' Italia*, par Lupo Buonazia, fasc. II, p. 237, n° 96 ; 143 feuillets 21 × 28 ; les folios 1 v°, 2, et 3 r° renferment une table.



texte de notes certainement postérieures à la date de composition de l'ouvrage, n'est-elle pas exceptionnelle. Je n'ai pu encore réussir à remonter jusqu'à cet original (au moins relativement), qui doit être au Maroc dans quelque bibliothèque particulière. Je n'en veux d'autre preuve (en dehors de la présence de l'exemplaire de Marrakech signalé dans la lettre à Golius, et qui peut avoir disparu depuis) que l'existence, à une date postérieure à celle de la copie de Rabat, de nombreuses citations d'un *بكلاوش* (*sic*), mauvaise lecture de *Beklāreš*, dans le *Ḍiyā' an-nibrās* de 'Abd as-Salām al-'Alamī, ce traité de matière médicale, lithographié à Fès en 1900, dont j'ai donné un aperçu dans une communication au V<sup>e</sup> Congrès international d'histoire de la médecine, en 1927 (1). Ces citations concordent avec le texte du manuscrit de Rabat.

On retrouve dans cette copie (2) la disposition en tableaux synoptiques (*ḡadwal*), divisés verticalement en cinq colonnes, qui caractérise les manuscrits de Leyde et de Naples, et aussi, en dépit de ce qu'avance Fr. Robles, celui de la *Biblioteca Nacional* de Madrid :

- |  |                         |
|--|-------------------------|
| 1° Noms des médicaments simples        | الاسماء;                |
| 2° Natures élémentaires et degrés      | الطبائع والدرج;         |
| 3° Synonymes dans les diverses langues | تفسيرها باختلاف اللغات; |
| 4° Succédanés                          | الابدال;                |

occupant la page de droite; enfin,

5° Usages, propriétés et modes d'emploi *منافعها وخواصها ووجوه استعمالها*, tenant toute la page de gauche, dans le sens de la largeur. Certains articles étant très courts, d'autres fort longs, ce qui risquait de troubler l'harmonie du *ḡadwal*, l'auteur a utilisé le haut et le bas des pages, au dehors des tableaux, pour y faire passer l'excédent du texte des articles les plus détaillés.

Le nombre total des articles est de 704 au manuscrit de Rabat, à raison de 3 à 4 par page double, selon qu'il y a ou non un titre de lettre intercalé (3).

(1) *De quelques nouvelles acquisitions sur l'hist. de la méd. arabe au Maroc*, Actes du Congrès, Genève, Kundig, p. 119.

(2) Cf. le fac-similé ci-contre.

(3) A Madrid et à Leyde, il y a, en général, six articles par page double, d'ailleurs d'un format supérieur à celui du ms. de Rabat, qui renferme 198 folios de  $0.175 \times 0.225$ . A Naples, la répartition est beaucoup moins régulière, allant de six à douze articles par page; celles de sept articles sont les plus nombreuses.

[illegible]

لقد مرّ سراً وعزلاً على الدون أنطون ومنذ أن اضطرّ جسدنا مع ومنذ أن دفعنا إلى رحمة الله، فإننا لم نكن نعلم أن القديس وعلمه ليس بغير الصلابة، وتميزنا ١٧ مناعاً على هذا الخلق غداً من حيث هو صراعنا، أليس كذلك؟ من قبل كل شيء من هذا المظهر، إننا لم نكن نعلمه. إننا لم نكن نعلمه، لأننا لم نكن نعلمه، لأننا لم نكن نعلمه، لأننا لم نكن نعلمه.

[illegible][illegible]

١٠٠  
 ١٠١  
 ١٠٢  
 ١٠٣  
 ١٠٤  
 ١٠٥  
 ١٠٦  
 ١٠٧  
 ١٠٨  
 ١٠٩  
 ١١٠  
 ١١١  
 ١١٢  
 ١١٣  
 ١١٤  
 ١١٥  
 ١١٦  
 ١١٧  
 ١١٨  
 ١١٩  
 ١٢٠  
 ١٢١  
 ١٢٢  
 ١٢٣  
 ١٢٤  
 ١٢٥  
 ١٢٦  
 ١٢٧  
 ١٢٨  
 ١٢٩  
 ١٣٠  
 ١٣١  
 ١٣٢  
 ١٣٣  
 ١٣٤  
 ١٣٥  
 ١٣٦  
 ١٣٧  
 ١٣٨  
 ١٣٩  
 ١٤٠  
 ١٤١  
 ١٤٢  
 ١٤٣  
 ١٤٤  
 ١٤٥  
 ١٤٦  
 ١٤٧  
 ١٤٨  
 ١٤٩  
 ١٥٠  
 ١٥١  
 ١٥٢  
 ١٥٣  
 ١٥٤  
 ١٥٥  
 ١٥٦  
 ١٥٧  
 ١٥٨  
 ١٥٩  
 ١٦٠  
 ١٦١  
 ١٦٢  
 ١٦٣  
 ١٦٤  
 ١٦٥  
 ١٦٦  
 ١٦٧  
 ١٦٨  
 ١٦٩  
 ١٧٠  
 ١٧١  
 ١٧٢  
 ١٧٣  
 ١٧٤  
 ١٧٥  
 ١٧٦  
 ١٧٧  
 ١٧٨  
 ١٧٩  
 ١٨٠  
 ١٨١  
 ١٨٢  
 ١٨٣  
 ١٨٤  
 ١٨٥  
 ١٨٦  
 ١٨٧  
 ١٨٨  
 ١٨٩  
 ١٩٠  
 ١٩١  
 ١٩٢  
 ١٩٣  
 ١٩٤  
 ١٩٥  
 ١٩٦  
 ١٩٧  
 ١٩٨  
 ١٩٩  
 ٢٠٠  
 ٢٠١  
 ٢٠٢  
 ٢٠٣  
 ٢٠٤  
 ٢٠٥  
 ٢٠٦  
 ٢٠٧  
 ٢٠٨  
 ٢٠٩  
 ٢١٠  
 ٢١١  
 ٢١٢  
 ٢١٣  
 ٢١٤  
 ٢١٥  
 ٢١٦  
 ٢١٧  
 ٢١٨  
 ٢١٩  
 ٢٢٠  
 ٢٢١  
 ٢٢٢  
 ٢٢٣  
 ٢٢٤  
 ٢٢٥  
 ٢٢٦  
 ٢٢٧  
 ٢٢٨  
 ٢٢٩  
 ٢٣٠  
 ٢٣١  
 ٢٣٢  
 ٢٣٣  
 ٢٣٤  
 ٢٣٥  
 ٢٣٦  
 ٢٣٧  
 ٢٣٨  
 ٢٣٩  
 ٢٤٠  
 ٢٤١  
 ٢٤٢  
 ٢٤٣  
 ٢٤٤  
 ٢٤٥  
 ٢٤٦  
 ٢٤٧  
 ٢٤٨  
 ٢٤٩  
 ٢٥٠  
 ٢٥١  
 ٢٥٢  
 ٢٥٣  
 ٢٥٤  
 ٢٥٥  
 ٢٥٦  
 ٢٥٧  
 ٢٥٨  
 ٢٥٩  
 ٢٦٠  
 ٢٦١  
 ٢٦٢  
 ٢٦٣  
 ٢٦٤  
 ٢٦٥  
 ٢٦٦  
 ٢٦٧  
 ٢٦٨  
 ٢٦٩  
 ٢٧٠  
 ٢٧١  
 ٢٧٢  
 ٢٧٣  
 ٢٧٤  
 ٢٧٥  
 ٢٧٦  
 ٢٧٧  
 ٢٧٨  
 ٢٧٩  
 ٢٨٠  
 ٢٨١  
 ٢٨٢  
 ٢٨٣  
 ٢٨٤  
 ٢٨٥  
 ٢٨٦  
 ٢٨٧  
 ٢٨٨  
 ٢٨٩  
 ٢٩٠  
 ٢٩١  
 ٢٩٢  
 ٢٩٣  
 ٢٩٤  
 ٢٩٥  
 ٢٩٦  
 ٢٩٧  
 ٢٩٨  
 ٢٩٩  
 ٣٠٠  
 ٣٠١  
 ٣٠٢  
 ٣٠٣  
 ٣٠٤  
 ٣٠٥  
 ٣٠٦  
 ٣٠٧  
 ٣٠٨  
 ٣٠٩  
 ٣١٠  
 ٣١١  
 ٣١٢  
 ٣١٣  
 ٣١٤  
 ٣١٥  
 ٣١٦  
 ٣١٧  
 ٣١٨  
 ٣١٩  
 ٣٢٠  
 ٣٢١  
 ٣٢٢  
 ٣٢٣  
 ٣٢٤  
 ٣٢٥  
 ٣٢٦  
 ٣٢٧  
 ٣٢٨  
 ٣٢٩  
 ٣٣٠  
 ٣٣١  
 ٣٣٢  
 ٣٣٣  
 ٣٣٤  
 ٣٣٥  
 ٣٣٦  
 ٣٣٧  
 ٣٣٨  
 ٣٣٩  
 ٣٤٠  
 ٣٤١  
 ٣٤٢  
 ٣٤٣  
 ٣٤٤  
 ٣٤٥  
 ٣٤٦  
 ٣٤٧  
 ٣٤٨  
 ٣٤٩  
 ٣٥٠  
 ٣٥١  
 ٣٥٢  
 ٣٥٣  
 ٣٥٤  
 ٣٥٥  
 ٣٥٦  
 ٣٥٧  
 ٣٥٨  
 ٣٥٩  
 ٣٦٠  
 ٣٦١  
 ٣٦٢  
 ٣٦٣  
 ٣٦٤  
 ٣٦٥  
 ٣٦٦  
 ٣٦٧  
 ٣٦٨  
 ٣٦٩  
 ٣٧٠  
 ٣٧١  
 ٣٧٢  
 ٣٧٣  
 ٣٧٤  
 ٣٧٥  
 ٣٧٦  
 ٣٧٧  
 ٣٧٨  
 ٣٧٩  
 ٣٨٠  
 ٣٨١  
 ٣٨٢  
 ٣٨٣  
 ٣٨٤  
 ٣٨٥  
 ٣٨٦  
 ٣٨٧  
 ٣٨٨  
 ٣٨٩  
 ٣٩٠  
 ٣٩١  
 ٣٩٢  
 ٣٩٣  
 ٣٩٤  
 ٣٩٥  
 ٣٩٦  
 ٣٩٧  
 ٣٩٨  
 ٣٩٩  
 ٤٠٠  
 ٤٠١  
 ٤٠٢  
 ٤٠٣  
 ٤٠٤  
 ٤٠٥  
 ٤٠٦  
 ٤٠٧  
 ٤٠٨  
 ٤٠٩  
 ٤١٠  
 ٤١١  
 ٤١٢  
 ٤١٣  
 ٤١٤  
 ٤١٥  
 ٤١٦  
 ٤١٧  
 ٤١٨  
 ٤١٩  
 ٤٢٠  
 ٤٢١  
 ٤٢٢  
 ٤٢٣  
 ٤٢٤  
 ٤٢٥  
 ٤٢٦  
 ٤٢٧  
 ٤٢٨  
 ٤٢٩  
 ٤٣٠  
 ٤٣١  
 ٤٣٢  
 ٤٣٣  
 ٤٣٤  
 ٤٣٥  
 ٤٣٦  
 ٤٣٧  
 ٤٣٨  
 ٤٣٩  
 ٤٤٠  
 ٤٤١  
 ٤٤٢  
 ٤٤٣  
 ٤٤٤  
 ٤٤٥  
 ٤٤٦  
 ٤٤٧  
 ٤٤٨  
 ٤٤٩  
 ٤٥٠  
 ٤٥١  
 ٤٥٢  
 ٤٥٣  
 ٤٥٤  
 ٤٥٥  
 ٤٥٦  
 ٤٥٧  
 ٤٥٨  
 ٤٥٩  
 ٤٦٠  
 ٤٦١  
 ٤٦٢  
 ٤٦٣  
 ٤٦٤  
 ٤٦٥  
 ٤٦٦  
 ٤٦٧  
 ٤٦٨  
 ٤٦٩  
 ٤٧٠  
 ٤٧١



L'ordre alphabétique adopté pour l'énumération des médicaments est celui qu'on nomme *abağad* ou *abğad*, du nom des quatre premières lettres de cet alphabet, qui sert également, comme on sait, à la numération, et qu'on trouve employé dans un grand nombre de traités de matière médicale. Ici, c'est la variante dite *abğad mağribi*, terminée par la lettre ش, que paraît avoir voulu suivre Ibn Beklâreš, mais on y relève certaines irrégularités (1).

Le *Musta'ini* représente, croyons-nous, la première application en Occident de cette forme des tableaux synoptiques à un ouvrage de médecine, à l'image de ce qui venait d'être tenté en Orient par Ibn Buṭlân, avec son *Taḳwīm al-abdān*, et Ibn Ġazla, avec son *Taḳwīm aš-šiḥḥa* (2). Leur succès ne se démentira pas, et, deux siècles plus tard, c'est à Ibn Ġazla que le grand géographe Abu 'l-Fiḍā' († 732/1331 J.-C.) dira avoir emprunté le modèle des tableaux de son *Taḳwīm al-buldān*.

A vrai dire, l'idée de ces *ğadīwal* médicaux n'était pas absolument neuve. La disposition initiale du deuxième livre du *Canon* d'Avicenne († 428/1036 J.-C.), qui traite précisément des médicaments simples, aurait comporté déjà des tableaux, mais, comme le fait observer Amari (3), dans la célèbre édition faite à Rome en 1593, l'imprimeur, pour gagner de la place, mit les uns à la suite des autres les mots qui étaient en colonnes.

Quoi qu'il en soit de cette question de priorité, la présence de tant de traités médicaux ou autres (4), établis sous la forme synoptique, caractérise une époque. Au XI<sup>e</sup> siècle, la période de traduction des ouvrages de l'Antiquité est close. Selon l'expression de Leclerc (5), les Arabes se sentent déjà riches de leur propre fonds. Les productions médicales prennent une allure indépendante; la nouveauté de la forme ajoute son cachet à la valeur du fonds. Des œuvres considérables comme celles de Razès, d'Avicenne, ou même d'Abulcasis (az-Zahrāwī), ont besoin d'être présentées pour l'enseignement sous une forme d'exposition plus commode. De là, sans doute,

(1) Notamment la permutation de ص et س. Sur l'alphabet *abğad*, cf. *Enc. Islam*, I, 70 (Weil).

(2) Cf. mon étude sur le *Taḳwīm al-adwiya* d'al-ʿAlāʾi, communiquée au VIII<sup>e</sup> Congrès international d'histoire de la médecine, Rome, 1930.

(3) *Hist. des musulm. de Sicile*, Florence, 1864, t. II, p. 467, note.

(4) Voir la liste de la plupart de ces *Taḳwīm* dans l'article de MM. G. Sarton et Lynn Thorndike, *Isis*, n° 34 (vol. X), juin 1928.

(5) *Histoire de la médecine arabe*, I, 462.

la vogue de ces *ġadīwal* qu'Ibn Beklāreš essaie d'acclimater en Occident (1) :

« J'ai suivi la méthode des médecins antiques et des philosophes qui ont proclamé qu'un ouvrage n'est complet que s'il réalise ces trois conditions :

- « 1° Rassembler ce qui est dispersé ;
- « 2° Abréger ce qui est traité prolixement ;
- « 3° Éclairer ce qui est difficile.

« Or, mon livre que voici réunit ces trois qualités, et je n'ai jamais vu un ouvrage relatif aux médicaments simples, écrit auparavant, qui groupe ce que j'ai groupé dans ce livre, car j'ai indiqué : le médicament simple, sa nature, son degré de chaleur, de froid, d'humidité ou de sécheresse, ensuite j'ai rassemblé ce qu'il possède en fait de noms, rares ou non, dans les diverses langues... »

Cette troisième colonne du *ġadīwal*, consacrée aux synonymes, est d'un intérêt considérable et c'est elle qui a retenu presque exclusivement l'attention des lexicographes, car elle dépasse en variété tout ce qu'on peut recueillir d'analogues dans az-Zahrāwī (2) et dans Ibn al-Bayṭār (3). Les noms des médicaments simples sont donnés en syriaque, persan, grec, arabe, enfin en langues 'aġamiya rūmiya et 'aġamiya 'āmmīya. La première n'est pas le grec, que les Arabes appellent *yūnānyia* (ionien), ni la langue des Romains, nommée par eux *latīniya*, mais, dit Simonet (4), « un jargon composé de chacune d'elles, et d'autres idiomes, et usité à cette époque

(1) Je n'en connais pas d'autre dans cette partie du monde musulman. Le *Taḳwīm al-adwīya* d'Ibrāhīm b. abī Sa'īd al-'Alā'ī (XI<sup>e</sup> s. J.-C.) m'apparait, à présent que j'en ai fait l'étude complète, comme un ouvrage oriental. Je dois signaler toutefois, dans l'exemplaire du *Musta'inī* de la bibliothèque de Rabat, folio 2 r<sup>o</sup>, une note marginale de la main du copiste, ainsi conçue : « Un juriste de Tetuan m'a dit qu'il avait pris connaissance d'un ouvrage de Lisān ad-dīn Ibn al-Ḥaṭīb as-Salmānī sur les médicaments simples, rédigé en tableaux, suivant l'ordre du présent traité (le *Musta'inī*), mais Ibn al-Ḥaṭīb l'a divisé en plus de cinq parties et a disposé la section des « Usages » (*manāfi'*) selon l'ordre des organes, en commençant par la tête, puis en continuant par la poitrine et le ventre. »

Je n'ai trouvé nulle part mention de cet ouvrage parmi les œuvres médicales du célèbre historien et littérateur andalou du XIV<sup>e</sup> siècle. Le traité de médecine intitulé '*Amal man ṭabba liman ḥabba* (acte de celui qui emploie son talent en faveur de celui qu'il aime — expression proverbiale non comprise par Leclerc, *op. cit.*, t. II, p. 285), qui figure à la bibliothèque de Karawīyin à Fès (catalogue Bel, n<sup>o</sup> 105), à Paris (n<sup>o</sup> 3911) et à Leyde (1365), ne correspond pas à cette description. Je présume qu'il s'agit d'une fausse attribution à Ibn al-Ḥaṭīb du *Taḳwīm al-adwīya*.

(2) *Tafsīr al-asmā'*, 29<sup>e</sup> livre du *Taḥṣīf*, sur lequel, cf. Leclerc, *op. cit.*, t. I, p. 446-448.

(3) *Ġāmi' al-mufradāt*, Traité des Simples, trad. Leclerc, Paris, 1877-1883, 3 vol. in-4<sup>o</sup>.

(4) *Glosario*, p. cxlvi. Le mot *latīniya* est appliqué parfois, comme dans Ibn al-Bayṭār, à la langue vulgaire de l'Andalousie, au roman; cf. Leclerc, *Études hist. et philol. sur Ebn Beithar*, Journ. Asiat., 1862, n<sup>o</sup> 3.

par les droguistes du Bas-Empire ». Quant à la seconde, c'est la langue espagnole courante dans le peuple au XI<sup>e</sup> siècle.

Ibn Beklāreš distingue à plusieurs reprises le parler de Saragosse *'aġamiya Sarakusta* de celui de l'Espagne musulmane *'aġamiyat al-Andalus*, prépondérant dans les provinces du Sud. Quelques passages du *Musta'ini* indiquent que l'auteur les parcourut. Ainsi, à propos de l'iris (إِيرِسَاء), il dit : « Je l'ai vu à Grenade, où on l'appelle لُوْلَه (1) » ; à propos de la fougère (سَرْخَس) : « On en recouvre les paniers de raisins à Cordoue ».

Si je n'ai pas retrouvé dans les manuscrits des bibliothèques d'Europe les mentions du Maroc que j'avais relevées dans le *Musta'ini* de Rabat (notes de copistes ou de possesseurs qui ont fini par passer dans le texte), j'ai vérifié la présence à Madrid, Leyde et Naples de la plupart des synonymes berbères des noms de médicaments simples qui figurent dans l'exemplaire marocain. Az-Zahrāwī en avait déjà donné quelques-uns dans son *Tafsir al-asmā'*. Avec Ibn Beklāreš, leur chiffre dépasse la cinquantaine. Je me borne à citer ici ceux qui, constatés dans plusieurs manuscrits, peuvent être considérés comme appartenant à l'auteur, et non pas comme introduits par des glossateurs ou des copistes. Pour chacun d'eux, j'indique d'abord la rubrique correspondante, avec son identification (2), puis, l'orthographe du synonyme berbère dans les divers manuscrits (R. Rabat; L. Leyde; M. Madrid; N. Naples); enfin la transcription adoptée dans les ouvrages classiques tels que ceux de MM. Destaing, Laoust, Justinard, etc. (3), lorsque ces mots y sont mentionnés.

امير باریس (Berberis), berbère ارغر (R. M.), اوغر (L.), ارغز (N.), lire *argiz*; on

(1) Manuscrit de Leyde; dans celui de Rabat, le mot est vocalisé لُوْلَه.

(2) Il convient de faire observer ici, pour ne pas dérouter le lecteur, que la correspondance entre les mots rubriques, termes grecs, syriaques, persans et autres, de la pharmacopée orientale classique, et les synonymes donnés dans les parlers occidentaux est toute relative, en raison, notamment, de la différence des espèces végétales aux deux extrémités du monde musulman. C'est ainsi que l'*anjudān* des Persans et des Arabes, la fêrle à *assa fetida*, devient dans certains vocabulaires synonymiques magribins une autre ombellifère, le *Thapsia garganica*. Ces sortes d'ouvrages nommés souvent *Kašf ar-rumūz* (révélation des énigmes), dont nous commençons à avoir l'expérience, sont moins des listes de synonymes que des répertoires de succédanés.

(3) E. Destaing, *Étude sur la tachelhit du Sous*, I, Vocabulaire français-berbère. Biblioth. de l'École des langues orient. vivantes, Paris, 1920. — E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920; *Cours de berbère marocain, dialectes du Sous et de l'Anti-Atlas*, d<sup>e</sup>, 1921; *ibid.*, *dialectes du Maroc central*, Rabat, 1924. — Com<sup>t</sup> Justinard, *Manuel de berbère marocain, dialecte ri-fain*, Paris, 1926.

- trouve plus souvent *ārgis* avec س (cf. Ibn al-Bayṭār, trad. Leclerc, n<sup>os</sup> 4 et 1607).
- ازز (Garou), mot berb. ; syn. الاصاص (*sic*); on dit *leṣṣāš*, *lezzāz* (I. B., n<sup>o</sup> 2087, note) et *alezzāz* (E. Laoust, *M. et ch. berb.*, p. 503).
- ايرسا (Iris), berb. تافوت (R.), تافوت (autres mss.); c'est *tafrūt*, le sabre, en raison de la forme des feuilles, mais ce nom s'applique habituellement au glaive des moissons (*M. et ch.*, p. 499).
- بسانج (Polypode), berb. تشاون (tous mss.); on trouve *teṣtiwān* ap. I. B., n<sup>o</sup> 416.
- بزر الكتان (Graine de lin), berb. ينتر (R.), تَنْتِر (autres mss.), d'après az-Zahrāwī (?).
- بيض (Œufs), berb. تيملاين (R. N.), *timellālin*, rac. (*a*)*mellal*, blanc; cf. E. Destaing, *Dict. franç.-berb., dial. des Beni-Snous*, s. v.
- دار صيني (Cinnamome), berb. (*sic*) اسطاخيس (R. L. N), erreur probable d'Ibn Beklāreš (grec σάχης?).
- دار شيشعان (Aspalathe), berb. اراوى (R.), الدارورى (L.), sans doute *arūrī* (mss. d'Ibn al-Bayṭār de la Bibl. de Rabat). Leclerc (trad., n<sup>o</sup> 842) a lu *arūzī*.
- دوغ (Lait battu), berb. اغو ندن (R.), اغو يدق (N.), lire *ajū* (ailleurs *aji*) *n dun*, petit lait (E. Laoust, *M. centr.*, p. 61).
- ديك (Coq), berb. تاتيت (R.), ايازيط (L.), تايزت (N.), lire *taiazit* (cf. A. Basset, *Le nom du coq en berb.*, in *Mélanges Vendryes*, 1925, p. 41).
- زراوند مدحرج (Aristolochie ronde). L'auteur cite le syn. المسقورة comme berb. (tous mss.); c'est en réalité de l'*aḡamiya* (cf. I. B., n<sup>o</sup> 1099, et Simonet, *Glos.*, p. 342).
- حنطة (Blé), berb. ايردن (R. L.), يردن (M. N.); *irden* (plur.), mot bien connu.
- حلقوص (Cuivre brûlé). L'auteur dit : « On dit que c'est un mot berbère » (tous mss.); en réalité c'est le grec χαλκός; cf. Dozy, *Suppl. aux diction. ar.*, s. v.
- يتوع (Euphorbe), berb. التينغشت (*sic*) et تاتغدوت (R.), تانغت et تابغدوت (L. N.), lire *tanaḡūt* (*M. et ch.*, p. 499).
- لوف (Arum), berb. ايرنى (R. N.), *airnī* (*M. et ch.*, p. 484, et les var. p. 513).
- لبن الضان (Lait de brebis), berb. اغو شفى (R.), اغوشفين (autres mss.), lire *ajū* (ailleurs *aji*) *n šfin*, lait frais (E. Laoust, *Maroc centr.*, p. 61).

لحم الحرياء (Chair de caméléon). L'auteur dit que le mot viande se dit en berb. تنفى (R.), تيفي (autres mss.); on dit *tifli* et *tiflia* (E. Laoust, *Sous*, p. 28).

مشكط امشير (Dictame), berb. ينكرويان (R.), تنكرويان (autres mss.), à rapprocher de تيقوثان cité par Leclerc ap. I. B., n<sup>os</sup> 1712 et 2138, notes.

ماء (Eau), berb. امان (tous mss.), *amān*, bien connu.

سذاب (Rue), berb. اورمي (R.), الارمي (L.), lire *aurmi* (*M. et ch.*, p. 484).

سكبينج (Sagapenum), berb. ساعنين (R.), ساغنين (M. N.), erreur d'Ibn Beklāreš et de beaucoup d'auteurs après lui; il s'agit simplement d'une transcription défectueuse du grec.

سلق (Bette), berb. دلقى (R.), دلقري (M. N.) (?).

تاغندست (R.), تيشنطست (*sic*) et التاشنطست (berb. عاقورقا (Pyrèthre), (M. N.); cette dernière forme se rencontre dans les mss., mais on dit plutôt *tigendest* (cf. I. B., n<sup>o</sup> 1507) et *igentes* (*Maroc centr.*, p. 173).

عسل (Miel), berb. تامنت (R.), بامنت (M.), امت (N.), lire *tāment* ou *tamment* (d<sup>o</sup>, p. 61; *Sous*, p. 28).

فربيون (Résine d'Euphorbe cactioïde), berb. تيكوت (R.), تاكوت (N.), la 2<sup>e</sup> forme est fréquente dans les mss. (cf. I. B., n<sup>o</sup> 1673); la 1<sup>re</sup>, vocalisée avec *i* : *tikiut*, est courante dans le Sud marocain (cf. *M. et ch.*, p. 504; *Sous*, p. 140). L'auteur dit de cette résine : « On la fait venir du pays du Magrib et de Sigilmāsa et Gabès. » [R. ajoute Fès.]

تافسيا (Thapsia), berb. درياس, d'après Ibn Ġulġul, mot bien connu sous les formes *aderiās* et *derias* (cf. I. B., n<sup>os</sup> 28 et 440).

تين (Figue), berb. تاوزت (R.), تارت (M.), تازرت (N.), lire *tazert* (figuier et figue sèche, ap. E. Laoust, *M. et ch.*, p. 421).

غافث (Aigremoine Eupatoire), berb. الترهلان (*sic*, R. N.); on trouve aussi *terhalā* (I. B., n<sup>os</sup> 1448 et 1608), mot qui s'applique habituellement à l'année visqueuse.

غيرا (Sorbier), berb. الجودر (R.), الجودر (N.); cf., sur ce terme, les notes de Leclerc, ap. I. B., n<sup>os</sup> 539 et 1627.



L'étude de ces mots berbères n'est pas sans intérêt pour l'histoire de cette langue et de ses dialectes ; il n'est pas indifférent de constater leur présence dans un ouvrage composé en Espagne au XI<sup>e</sup> siècle. J'ai soumis ces mots à l'examen de MM. E. Laoust ou A. Basset, dans le but d'établir s'ils étaient caractéristiques d'un dialecte en particulier. Il n'en est rien. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'on rencontre avec un peu plus de fréquence les formes de la *tāselhit*, parlée dans les régions du sud-ouest marocain, berceau des grandes dynasties berbères qui dominèrent en Espagne aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. Mais, aux confusions qu'Ibn Beklāreš a faites, on reconnaît que leur langue ne lui était pas familière. Il semble s'être documenté un peu partout, et il pouvait le faire sans peine en Espagne, où, déjà avant l'arrivée des Almoravides, les Berbères étaient nombreux. Il en était venu non seulement dans les troupes de Tāriḳ et de Musā b. Nuṣayr, mais les Umayyades de Cordoue en avaient attiré pour constituer leurs milices, et le berbère était parlé fréquemment dans les provinces du sud et de l'est de la péninsule.

Les philologues qui ont étudié le *Musta'inī* ont prêté moins d'attention à la partie plus spécialement médicale et théorique de cet ouvrage, représentée par la copieuse introduction qui suit la préface, où Ibn Beklāreš expose le plan de son ouvrage, et qui précède les tableaux synoptiques. C'est ainsi que la mention d'une œuvre antérieure du médecin de Saragosse leur est passée inaperçue. A deux reprises (1), Ibn Beklāreš fait allusion à cet ouvrage qu'il nomme *Risālat at-tabyīn wa 't-tartīb*, essai d'explication et de répartition [des aliments], où, dit-il, il donne une classification hiérarchique des aliments les uns par rapport aux autres. Il y développe notamment la notion des quatre forces ou facultés : attractive, préhensive ou rétentive, digestive ou altératrice, enfin expulsive, qui existent dans tout organe, conformément aux théories de Galien (2). L'introduction du *Musta'inī* est d'ailleurs toute imprégnée des vues du médecin de Pergame. Elle comprend quatre parties :

1<sup>o</sup> Connaissance des médicaments simples ; comment les premiers savants ont découvert leurs qualités élémentaires et déterminé leurs degrés. L'auteur étudie successivement : l'expérimentation par le goût et l'odorat,

(1) Mss. de Rabat, folios 9 r<sup>o</sup> et v<sup>o</sup> ; Madrid, 11 r<sup>o</sup> ; Naples, 8 r<sup>o</sup>.

(2) *Des facultés naturelles*, III, 9, in *Œuvres anat. et physiol. de Galien*, trad. Daremberg, Paris, 1856, t. II, p. 301.

puis l'absorption du médicament, et termine en citant des exemples nombreux de médicaments « échauffants » et « réfrigérants » à chacun des quatre degrés.

2<sup>o</sup> Connaissance des caractères des médicaments composés et de leur préparation. Définition de l'état équilibré (*mu'tadil*), en ce qui concerne le corps humain (état de santé); de la rupture d'équilibre (maladie), par prédominance d'un ou deux des quatre éléments (chaud, froid, etc.), et suivant des degrés, au nombre de quatre pour chaque élément. Définition de l'état d'équilibre dans les médicaments composés. Règles de la composition (1). Manière de calculer le degré d'un médicament composé de plusieurs médicaments simples de caractère différent (2). Correspondance entre le degré suivant lequel le corps humain s'est écarté de l'état d'équilibre, et le degré du médicament antagoniste. Enfin, notion des compositions médicamenteuses destinées à corriger l'action nocive, vis-à-vis de tout ou partie de l'organisme, de certaines substances, remédier à leur saveur désagréable, empêcher le vomissement, prolonger ou, au contraire, retarder leur action.

3<sup>o</sup> Action des médicaments évacuateurs, d'après Galien (3). Modalités de l'évacuation des diverses humeurs par la nature ou par l'effet de certains médicaments. Métabolisme des humeurs dans l'organisme; leurs relations avec les quatre facultés (attractive, préhensive, etc.), dont elles sont le substratum. Question de l'évacuation du sang et de ses dangers. Conduite de la purgation; règles à suivre selon les saisons; influence du travail, du

(1) Voici, par exemple, le moyen de préparer un médicament équilibré composé d'un corps chaud au 4<sup>e</sup> degré et d'un corps froid au 1<sup>er</sup> degré. Prendre une drachme de la première drogue et 15 de la seconde, « car, dans chaque drachme d'un corps chaud au 4<sup>e</sup> degré, il y a seize parties de chaud et une de froid, et, dans chaque drachme d'un corps froid au 1<sup>er</sup> degré, il y a deux parties de froid et une de chaud ». On aura donc :

1 drachme drogue A	=	1 partie froid et 16 parties chaud.
15 drachmes — B	=	30 parties — 15 — —
Total :	=	31 parties froid et 31 parties chaud.

Donc, équilibre.

(2) Sachant qu'un médicament simple, d'une qualité donnée (p. ex. chaud), contient toujours, pour un poids donné, une partie de la qualité antagoniste (froid), et cela invariablement, à quelque degré (de chaleur) que soit ledit médicament; sachant, d'autre part, qu'il contient deux, quatre, huit ou seize parties de la qualité correspondante (chaleur), suivant qu'il est au 1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup> ou 4<sup>e</sup> degré, on peut calculer le degré d'un médicament composé. On cherche le poids proportionnel de chaque médicament simple pour chaque qualité, avec son degré, et on additionne. Si, par exemple, le chaud l'emporte sur le froid de quatre parties, le médicament composé est chaud au 2<sup>e</sup> degré; si le sec l'emporte sur l'humide de huit parties, le médicament composé est sec au 3<sup>e</sup> degré, etc.

(3) C'est une adaptation du petit traité intitulé *De purgantium medicamentorum facultatibus*.

mouvement; moment de la purgation, ses relations avec les repas, le sommeil, etc. Aliments et boissons à prendre ou à éviter avant, pendant et après la purgation. Traitement des divers incidents.

4° Des succédanés. Causes qui ont amené les anciens à substituer les médicaments les uns aux autres, et comment ils sont arrivés à la détermination des succédanés. Distinction entre les qualités naturelles élémentaires et les propriétés essentielles dans un même médicament (1). Établissement des règles de la substitution.

Suit la liste des principales catégories de médicaments classés d'après leur action : attractifs, toniques, putréfiants (*mu'affina*), réducteurs de l'exubérance de la chair; cicatrisants des blessures, caustiques externes; médicaments favorisant l'ouverture des tuméfactions; résolutifs du corps; fortifiants des organes; maturatifs de la matière; émollients; détersifs du tégument et des blessures; aphrodisiaques; anaphrodisiaques; modificateurs du système pileux; teintures; enfin médicaments de nature légère et médicaments de nature lourde.

Tel est le contenu de l'Introduction du *Musta'inī*. Il reste à indiquer les sources auxquelles son auteur a puisé, en dehors des sources antiques, qui se résument à peu près exclusivement dans Aristote, Dioscorides et Galien. Paul d'Égine (بولش) est cité trois fois.

Parmi les médecins orientaux des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles de J.-C., ceux de l'époque des traductions du grec et du syriaque, je relève les noms de Māserġawaih (Masserdjouih, ap. Leclerc, *Hist. méd. ar.*, I, 77); Ibn Māsawaihi (probablement Yuḥannā b. Māsawaihi, c.-à-d. Mésué l'ancien, *ibid.*, I, 105); Ibn al-Biṭriq (sans doute le même que Yaḥyā b. el-Bathriq de Leclerc, I, 181); Hunayn, le grand traducteur, et son neveu Hubayš (Honein b. Ishaq, I, 139; Hobeich b. el-Hassan, d°, 154); aṭ-Ṭabari, l'auteur du *Firdaus al-ḥikma*, c.-à-d. 'Alī b. Rabbān (I, 292), fréquemment cité; al-Baṣrī (Issa b. Massa de Leclerc, I, 296), Ya'kūb b. Ishāk al-Kindī, l'encyclopédiste (I, 160); Abū Ġurrayġ (Abou Djourreidj erraheb de Leclerc, I, 271), etc., mais les deux noms qui reviennent constamment sont :

1° Pour la partie synonymique, celui d'Abū Hanīfa ad-Dīnawarī (Eddi-

(1) Les premières sont ce que les Arabes rendent par طبائع (singulier طبيعية), les secondes par خواصّ الجواهر ou simplement خواصّ (sing. خاصة).

noury, ap. Leclerc, I, 298), l'un des premiers botanistes de l'Orient musulman ;

2° Pour la partie thérapeutique, le nom de Masīḥ ou Masīḥ b. Ḥakīm, médecin chrétien de Damas sous les 'Abbasides (Issa b. Hakam eddimachky, ap. Leclerc, I, 84), auteur de la *Risālat al-Ḥārūniya*.

Aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, l'Orient n'est plus guère représenté que par les grands noms d'ar-Rāzī (Razès, I, 336), souvent mentionné, et d'Ibn Sīnā (Avicenne, d<sup>o</sup>, 466), mais de nombreux médecins d'Occident sont cités, et, parmi eux, la première place est tenue par az-Zakrāwī (Abulcasis, d<sup>o</sup>, 437). Viennent ensuite les deux Ishāk : Ishāk b. 'Imrān et Ishāk b. Sulaymān (I, 408 et 409), Ibn al-Ġazzār (d<sup>o</sup>, 413), l'auteur du *Zād al-musāfir* (*Viaticum*), tous trois médecins des dynastes de l'Ifrikiya ; en Espagne : Ibn Ġulġul, cité aussi sous son nom de Sulaymān b. Ḥassān (d<sup>o</sup>, 430) ; Ibn Wāfid [al-Laḥmī], l'Eben Guefith du Moyen-âge (d<sup>o</sup>, 545) ; enfin Ibn Ġanāḥ, le savant juif de Cordoue, dont l'époque n'est guère antérieure à celle d'Ibn Beklāreš.

On pourra comparer cette liste à celles que donnent Leclerc (II, 231) des sources d'Ibn al-Bayṭār, et Steinschneider (*Virchows Archiv*, t. 85-86) de celles d'Al-Ġāfiḳī. Les ressemblances sont nombreuses. On sent que tous ces compilateurs ont eu en mains les mêmes éléments d'information et que c'est dans la mise en œuvre que réside leur originalité (1).

Je conserve, après en avoir fait l'étude détaillée, et eu la bonne fortune de pouvoir en examiner tous les manuscrits connus, l'impression favorable que j'avais manifestée en signalant l'œuvre d'Ibn Beklāreš à la Société française d'histoire de la médecine en 1923. Nous avons affaire ici à une œuvre de la bonne époque, dépourvue des longueurs, et notamment des citations pieuses qui caractérisent, avec la place prépondérante prise progressivement par la thérapeutique magicomédicale, les productions des siècles suivants.

Si le plan de l'ouvrage ne permet pas les longs développements qui restent l'apanage du *Traité des simples* d'Ibn al-Bayṭār, nous trouvons dans le *Musta'ini*, sous une forme concise et précise, des renseignements de

(1) Il parait surprenant, dans ces conditions, qu'Ibn al-Bayṭār, au milieu de tant d'auteurs cités, ne fasse aucune mention d'Ibn Beklāreš. Sans doute ne l'a-t-il connu qu'au travers d'al-Ġāfiḳī, qui, d'après l'étude qu'en a fait Steinschneider (*Virchows Archiv für pathol. Anat.*, t. 85, p. 162), le cite une quinzaine de fois.

valeur analogue (1). Si le médecin juif de Saragosse ne semble pas avoir été le grand voyageur et botaniste que fut le médecin musulman de Malaga, la richesse de ses documents linguistiques, montre que lui aussi sut observer et enquêter. Le chiffre élevé des mots berbères, appartenant aux divers dialectes du Magrib, qu'il a recueillis, venant certainement de nombreux interlocuteurs, en fournit à lui seul la preuve.

D<sup>r</sup> H.-P.-J. RENAUD

Directeur d'études d'histoire des sciences chez les Musulmans,  
à l'Institut des Hautes-Études marocaines.

(*A suivre.*)

---

(1) La description des substances d'origine animale est même plus riche dans le *Musta<sup>c</sup>int*.

# L'HABITATION CHEZ LES TRANSHUMANTS DU MAROC CENTRAL

---

## I

### LA TENTE ET LE DOUAR

#### Le Pays. — Les conditions physiques

Le Maroc Central constitue une aire linguistique considérable où le Berbère prédomine. Ses frontières coïncident en gros avec celles d'une région de haut relief qu'on peut ainsi fixer : à l'Est les plaines de la Haute et de la Moyenne-Moulouya ; au Nord le seuil de Taza et la dépression du Sebou ; au Sud-Ouest et à l'Ouest la région de l'Oued el-Abid et le Tadla. Seule la partie Nord-Ouest offre des contours assez vagues : elle englobe avec les plateaux des Beni-Mtir, les régions des Imejjad, des Guerrouan et des Zemmour.

C'est en somme tout le pays couvert par le Moyen-Atlas et le Tafoudait.

Les géographes ont mieux défini le Moyen-Atlas. C'est pratiquement, dit Célérier (1), en dehors de toute discussion sur ses caractères tectoniques, un ensemble de hautes terres, montagnes et plateaux plus ou moins tourmentés, d'altitude moyenne supérieure à 1.200 mètres. Ses limites manquent égale-

(1) Pour la description du pays du transhumant Beraber, on s'est surtout servi de l'étude de Célérier : *La transhumance dans le Moyen-Atlas*, in *Hespéris*, 1927; 1<sup>er</sup> trimestre. Par ailleurs, on remercie avec gratitude nos anciens élèves Rahhal Abd el-Aziz, interprète civil à El-Hajab, Si Mohammed Lakhdar, professeur au Collège musulman de Fès, qui ont contribué l'un et l'autre à cette enquête en nous apportant des renseignements précieux sur les Beni-Mtir et les Aït-Ayyach. Les photographies des planches II, XI, XII, XIII, XIV ont été prises, sur nos indications par l'interprète-lieutenant Aspinion : qu'il veuille lui aussi recevoir nos plus vifs remerciements.

ment de précision vers le Nord-Ouest, où s'étale une zone préatlasique qui joue un rôle essentiel dans la transhumance. Les Berbères la nomment *azaghar*.

Le Moyen-Atlas s'oriente en direction Sud-Ouest, Nord-Est. Il présente dans sa disposition générale des particularités qu'on a souvent signalées. Dans sa partie Sud, il s'articule avec le Haut-Atlas par un pédoncule fort et épais avec des sommets comme l'Azourki dépassant 3.000 mètres. Il se rétrécit et s'abaisse dans sa partie centrale vers l'Oued Serrou. Dans sa partie Nord, il constitue une véritable chaîne dont les sommets hauts de plus de 3.000 mètres restent étincelants de neige les mois de l'hiver.

Les grandes rivières du Maroc s'alimentent dans le Moyen-Atlas. En dehors de la Moulouya qui court vers la Méditerranée, le Sebou, l'Oum er-Rbia, et leurs affluents nombreux, dont l'Oued el-Abid le plus violent, restituent à l'Océan les eaux pluviales qu'il leur a apportées. En général, dans leur partie haute, ces rivières coulent claires dans le fond de vallées étroites en direction des plis de la montagne, puis s'inclinent brusquement vers l'Ouest et s'évadent de la montagne par des cluses. Parfois les eaux séjournent dans de profondes cuvettes bordées de crêtes boisées vers la partie Est. Elles forment des *aguelmam* aux eaux vertes ou laiteuses, peuplées de truites et d'ombres-chevaliers. Le plus grand, l'Aguelmam de Sidi-Ali, s'étale à plus de 2.000 mètres d'altitude dans une région boisée de cèdres.

En dépit d'un relief brutal, et tourmenté de hautes falaises, de vallées encaissées aux pentes raides, le Moyen-Atlas ne constitue pas une barrière infranchissable. Les transhumants s'y faufilent très à l'aise à travers de nombreux passages. La traversée d'un versant à l'autre s'effectue facilement par sa partie centrale étroite et basse. Une route créée par des nécessités stratégiques met en communication rapide Meknès et Midelt par Azrou et Itzer, à travers les cèdres, soit par le Tarzeft, soit par le Triq Ajir. Mais la neige la bloque chaque hiver plus ou moins longtemps selon la rigueur de la saison. Un autre passage ouvert en tous temps, suivi depuis toujours, relie le Nord et le Sud, Fès et le Tafilalt par Sefrou, Boulman, les gorges de Recifa, Engil, la Moyenne-Moulouya. C'est l'ancien *triq el-Makhzen* : la pluie, la boue ont pu immobiliser des convois, mais non la neige.

C'est cette neige qui dans la transhumance joue le rôle essentiel. Elle ne séjourne guère en deçà de 1.200 mètres. A partir de là et à plus forte raison

dans les plus hautes altitudes, dès décembre elle s'installe jusqu'en mars et même avril.

En avril même, des chutes de neige s'observent encore et tombent suffisamment abondantes pour bloquer les cols et les pistes. Le transhumant ne regagne guère son habitat que dans la seconde quinzaine de ce mois.

La neige est moins abondante sur le versant Est, qui regarde la Moulouya, soumis au climat fort rude de l'hiver de la steppe oranaise. Mais c'est à cause de la sécheresse de l'air et non de la température qui est assez basse pour nuire à la végétation. Le versant Ouest, au contraire, fait écran contre les vents humides venus de l'Océan : ils adoucissent la rigueur de la température. Si la neige recouvre les parties hautes, la pluie ressuscite les pâturages dans les parties basses. La montagne offre ainsi aux troupeaux, selon les saisons, des pâturages variés et abondants ; depuis les prairies humides des vallées, les pâturages secs des plateaux, jusqu'aux sous-bois des maquis et des forêts qui garnissent les pentes.

Des Berbères nombreux occupent tout le Moyen-Atlas et s'y disputent les pâturages. Les territoires de leurs tribus s'y trouvent disposés conformément à l'aspect physique de la montagne. Les Aït-Seghrouchen, les Aït-Yousi et les Beni-Mguild sont à cheval sur les deux versants dans la partie centrale dont l'étranglement et la moindre altitude facilitent le passage de la Moulouya à l'Azaghar. Plus au Nord, des tribus se nichent dans des vallées qui descendent vers le Sebou, d'autres, comme les Aït-Waraïn-Cheraga et les Marmoucha, transhument dans les steppes de l'Oued Mçoun et de la Moyenne-Moulouya. Au Sud-Ouest, les Ichqern, les Zayan, les Aït-Sgougou occupent le versant ouvert sur l'Azaghar. Plus bas, les Aït-Seri gardent la montagne contre les Aït-Chokman.

Toutes ces tribus, riches, puissantes et guerrières, appartiennent au monde des transhumants.

Le transhumant est, à sa façon, un sédentaire. Il a un habitat dans une de ces petites vallées intérieures de la montagne, intermédiaires entre le *jbel* ou *lâri*, qui lui fournit des pâturages d'été, et l'azaghar où il trouve l'hiver pour ses troupeaux un refuge contre la neige et le froid. Sa vie se passe en allées et venues entre ces points extrêmes, entrecoupées par des séjours plus ou moins prolongés dans l'habitat où le retiennent des travaux agricoles : labours et moissons.

Le transhumant associe en effet, dans des proportions variables, la



culture à l'élevage. Bien que vivant sous la tente du pasteur, il possède des maisons, une casba ou *ighrem* où sont ses magasins à grains, ses provisions, laissés à la garde de vieux parents ou de khammès.

Ce sont ces divers modes d'habitation : tente et douar, maison et *ighrem*, que l'on se propose d'étudier tant dans leur structure que dans leur terminologie.

Considérées au point de vue de leurs parlers, les tribus transhumantes comme les Aït-Seghrouchen, les Aït-Waraïn appartiennent au groupe zénète, d'autres comme les Aït-Yousi, les Beni-Mguild, les Zayan, etc., au groupe Sanhadja.

La présence des tribus zénètes, les dernières qui font encore grande figure, constitue une autre particularité du groupe transhumant. Venues de l'Est à une époque relativement tardive, elles ont modifié l'aspect du nomadisme africain. Elles ont disputé la montagne aux Sanhadja. Mais elles peuvent avoir été leurs éducateurs en matière d'élevage. C'est une opinion que la linguistique traduit avec assez de netteté. On s'efforcera de la mettre en évidence.

## LA TENTE

### Les noms berbères de la tente

Les Berabers appellent *aḥam*, pl. *iḥamen*, la grande tente qui leur sert d'habitation et qu'ils emportent dans leurs migrations aux époques de la transhumance. Le fait de la dresser sur un terrain de pacage n'implique pas nécessairement une prise de possession ni la confirmation d'un droit acquis. Certaines tribus transhument sur des territoires mis volontairement et temporairement à leur disposition par des tribus voisines. On peut poser en principe que chez de nombreux Berabers la tente dite *aḥam* suit l'hiver le troupeau et s'installe l'été dans le voisinage des cultures.

Le transhumant, en effet, possède une ou plusieurs autres tentes de dimensions plus réduites, et plus portatives encore. Elles servent d'abri aux bergers, ou aux gens, *iεazzaben*, attachés à la garde des troupeaux parqués à *lεasib*, ou à la surveillance des cultures. On les nomme *aqiḍun* (A.-Ndhir) ou *taεešut* (1) (Izayan), forme berbérisée de l'arabe *أشعة*.

(1) Cf. en Zouaoua : *εašūš* et *taεšiūt* « hutte ».

La grande tente composée de plus de dix flijs, habitée par les notables et les riches propriétaires de troupeaux, s'appelle *aεāššabu*, expression composée de *āš*, signalée ci-dessus, et du suffixe *bu*, qui paraît avoir un sens augmentatif (1).

Les *ait uεāššabu* sont « fils de grande tente ». L'expression s'oppose à *ait thamt tuqsift* ou simplement *ait uqsif* qui désigne les gens de la « courte tente ». Il faut entendre par là des gens avares et peureux. Un homme de grande tente possède les qualités que procurent la richesse, le courage et la pratique d'une hospitalité parfois somptueuse.

DE L'AIRE D'EXTENSION ET DE L'ÉTYMOLOGIE DU MOT *aḥam*. — Les populations transhumantes du Maroc, connues sous l'appellation de Berabers, qu'elles soient d'origine sanhadjienne (2) ou zénète, appellent leur tente d'un mot unique : *aḥam*. Mais le mot ne leur est pas particulier. Parfois, sous une forme *aḥḥam* et avec ce sens, il figure dans le vocabulaire de populations plus ou moins sédentaires du Maroc du Nord ou de l'Algérie :

*aḥḥam*, Beni-Iznacen, Metmata (3).

*aḥḥam uunzad*, Beni-Rached.

*aḥam uanzad*, Sentifa.

*aḥam*, Aurès, Mzab (4).

A l'instar de l'arabe *bīt* (5) *بيت* ou *b<sup>a</sup>it*, qui désigne, selon les parlers, une « tente » ou une « chambre », *aḥam* ou *aḥḥam* est encore chez les sédentaires une « chambre » ou une « maison » (celle-ci ne comprenant généralement qu'une chambre).

*aḥḥam*, maison, Rif (6).

*aḥḥam*, chambre, A. Ammare, Boqqoyen.

*adš uḥḥam*, pl. *id uḥḥamen* (7), étable, écurie, partie de la chambre rifaine, face au lit, où sont parquées les bêtes de somme.

(1) Cf. Loubignac, *Étude sur le dialecte berbère des Zayans et des Aït-Sgougou*, t. I, p. 105.

(2) Parmi les tribus peuplées d'*Imidulin* ou *Imegdulin* : A.-Mgild, A.-Ndhir, Ichqern, A.-Ihand, A.-Sokhman, etc.; celles peuplées d'*Imazighen* : Zemmour, Izayan, A.-Sgougou.

Parmi les Berabers du Sud : A.-Izdeg, A.-'Aṭṭa, Imerghad. Parmi les Zénètes : A. Seghrouchen.

(3) Destaing, *Dictionnaire français-berbère*, p. 206.

(4) R. Basset, *Étude sur la Zenatya du Mzab, de Ouargla et de l'O. R'ir*, p. 93.

(5) Sur ce mot, voir Abbé Férally, *La maison libanaise*, in *Mélanges Basset*.

(6) Biarnay, *Étude sur le dialecte berbère du Rif*, p. 10.

(7) Renisio, *Étude sur le dialecte berbère des Beni-Iznacen*.

*aḥham*, maison, Beni-Inzacen, Beni-Snous, Beni-Menacer, Beni-Salah (1).

*aḥham*, habitation en général et chambre, Chenoua (2).

*aḥham g idels*, cabane recouverte de diss, Beni-Messa'oud.

*aḥam*, pl. *iḥamen*, maison, Zouaoua.

*aḥam*, maison, Mzab.

*taḥamt*, chambre, Mzab (3).

Le mot cesse d'être connu dans la partie orientale du domaine berbère. A Sened (Tunisie), la grande tente se dit *taguggelt* (4), c'est-à-dire la « noire » et la petite *tahašust*, de *تشة*, déjà signalé; et la maison, *tasegga*, qui est le véritable mot berbère.

On ne peut songer à rapporter *aḥam* au touareg *taḡahamt* (5), qui désigne « tout édifice maçonné quelles que soient ses dimensions ». En effet, le *h* touareg prend généralement la place de *z*; le mot lui-même correspond à *taḡāšamt* (6), connu à Ghat et désignant une « chambre d'une maison à plusieurs étages ». On rapportera l'un et l'autre à la racine arabe *خَن*, dont le Beraber utilise des dérivés comme : *aḥzan* et *taḥzant* pour désigner un coffre à grains, aux parois de terre, établi dans une chambre de la maison.

C'est de l'arabe *خيمة* « tente », plus rarement aussi « maison » — qu'on prononce au Maroc *ḥāima* — qu'il convient de rapprocher *aḥam* plutôt que du berbère *qim* « rester, s'asseoir » pour *ḡim*, selon une étymologie qu'on a proposée. Les Chleuhs, sédentaires comme l'on sait, connaissent la forme féminine *taḥiamt* pour désigner la « tente » des Arabes. De même les Berbères de la région de Demnat; mais le mot désigne une « nouala » dans le Todghout. La forme masculine *aḥiam* (7) est signalée avec le sens de « maison » chez les Senhadja des Sghair, voisins des Rifains et des Djebala et séparés dès le XII<sup>e</sup> siècle du groupe Sanhadja-Masmouda. La diphtongue *ai* du mot arabe s'est réduite à *a* dans la forme berbérisée *aḥam*; les deux éléments *a* et *i* ont permuté dans *aḥiam*. Au surplus, la suite de cette étude établira d'une manière indiscutable l'origine arabe de la tente des transhumants pour qu'on accepte sans autrement insister l'étymologie proposée.

(1) Destaing, *op. cit.*, p. 206.

(2) Laoust, *Étude sur le dialecte berbère du Chenoua*, p. 11.

(3) R. Basset, *op. cit.*, p. 46.

(4) Provotelle, *Étude sur le dialecte berbère de la Qelaâ de Sened*.

(5) C. de Motylinski, *Dict. français-touareg*, p. 196.

(6) Nehlil, *Ét. sur le dial. berb. de Ghat*, p. 175.

(7) Renisio, *op. cit.*

AUTRES APPELLATIONS DE LA TENTE. — *aḥam* n'est pas signalé à l'Est de la Berbérie. Les transhumants du Djebel Nefousa emploient *birgen* (1), pl. *ibirgan*; les Touaregs Ahaggar, *iberḡen* (2); les gens de Ghat, *aber-džen* (3). C'est évidemment le même mot que les Kabyles du Djurdjura emploient sous la forme *tibergent*, et avec le sens de « petit magasin pour la paille ». Mais ils lui préfèrent *aṭemmu*. Pour les transhumants de l'Aurès, *tibergent* (4) est également une « hutte ronde en clayonnage, couverte en paille ou en diss », où ils conservent la paille.

Le mot *birgen* contient le sens d'une construction légère, tente ou hutte, dont la forme semble justifier l'étymologie, le latin *barca* (5), plutôt que le berbère *ibergemmi* (6) (Ntifa) ou *tibergemmit* (7) « petite maison » (Sous).

Une troisième expression se trouve localisée en pays touareg.

La « tente en peau » se nomme *ehen* (8), pl. *ihanan* chez les Ahaggar. Le pluriel *inan* seul diffère chez les Ioulemmiden et dans l'Aïr. Le mot est à rapprocher de *aïen* (9), pl. *aïenen*, Ghdamès, avec le sens de « maison », comme à Ghat sous la forme *ianan* (10), pl. *ed ianan*. Cette dernière forme est curieuse, car *ed*, marque du pluriel, précède ici *ianan* qui est déjà un pluriel. Une forme réduite *in*, pl. *anan* (11) « tente et campement », s'observe en Zenaga. R. Basset, qui la signale, la rapporte à une racine *GN*, d'où *gen* « se coucher, dormir » et *agen* « s'agenouiller ». Moins acceptable serait l'étymologie *agben* « maison » à Siwa, identifiée au latin *capanna* (12), par *ehen* > *aïen* > *ag(b)en*. Le nom de la tente dans ces régions lointaines serait, dans ce cas, un emprunt à l'étranger.

\*  
\* \*

Au total, le Berbère utilise actuellement trois mots pour désigner la

(1) C. de Motylinski, *Ét. sur le dial. berb. du Dj. Nefousa*, p. 152; et aussi au Dj. Ifren (note personnelle).

(2) C. de Motylinski, *Dict. fr.-touareg*, p. 282.

(3) Nehlil, *op. cit.*, p. 210.

(4) G. Huyghe, *Dict. kabyle-français*, p. 292.

(5) H. Schuchardt, *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen*, p. 52.

(6) Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 1.

(7) Destaing, *Vocab. français-berbère (tachelhit)*, p. 176.

(8) De Foucauld, *Dict. abrégé français-touareg*, t. I, p. 414.

(9) De Motylinski, *Le dial. berb. de R'damès*, p. 131.

(10) Nehlil, *op. cit.*, p. 175.

(11) R. Basset, *Ét. sur le dial. berb. de Zenaga*, p. 237.

(12) H. Stumme, *Eine Sammlung über den berberischen Dialekt der Oase Siwa*.

« tente » : *ehen* et ses variantes, en pays touareg ; *birgen*, en Tripolitaine, *aḥam* au Maghreb. Dans les trois cas, le mot est connu des sédentaires qui l'appliquent, selon les régions, à un abri fixe, maison ou hutte. Le fait n'a rien qui puisse étonner. L'explication en est depuis longtemps donnée par les géographes et les sociologues qui ont constaté que, dans ce pays, les populations sont tour à tour plus ou moins sédentaires, ou plus ou moins nomades. La linguistique conduit à une opinion identique en dépit d'une confusion de termes plus apparente que réelle. En se stabilisant, le transhumant applique à sa nouvelle demeure les termes familiers qu'il donnait à l'ancienne qu'il n'abandonne pas entièrement. Les Aït-Sadden (1), qui habitent dans des maisons appelées *taddart*, ne disent pas : « je vais à la maison », *ddih ġer taddart* ou *ddih ġer igrem* (village), mais bien : *ddih s-iḥamen* (tentes), comme s'ils vivaient encore sous la tente. On comprend que le nom de la tente puisse ainsi servir à désigner une « maison ».

Si on reporte sur une carte les appellations envisagées, on remarque qu'à l'Est, en dépit d'une arabisation plus que millénaire, le souvenir de l'occupation romaine a persisté dans la terminologie relative au mode d'habitation ; que, dans le Maghreb Central, c'est l'arabe *aḥam* qui prévaut pour désigner la tente ou la maison : la « maison » chez tous les sédentaires des massifs littoraux de la Méditerranée, la Kabylie comprise ; la « tente » dans l'Aurès, le Mzab, le Moyen-Atlas. Entre ces points extrêmes s'étend une immense région de steppes, qui fut jadis le domaine de la Zénétie, le pays par excellence des grands nomades berbères aujourd'hui arabisés (2). Que le nom de leur tente *aḥam*, emprunté à l'arabe, ait prévalu aux limites de leur domaine restées berbères, rien qui ne puisse étonner. Il est même juste d'interpréter le fait comme un lointain reflet de leur puissance déchue.

### Les noms berbères de l'emplacement de la tente

On relève :

a) *ansa uḥam (wa)*, pl. *ansiun* et *ansiwen*. Le mot, connu des Bérabers du Nord (Zemmour (3), Izayan (4), A.-Ndhir, A.-Mgild, etc.), corres-

(1) Communication de Ben Iakhlef.

(2) E.-F. Gautier, *Les siècles obscurs du Maghreb*, p. 192 et suiv., Payot, Paris, 1927.

(3) Laoust, *Cours de berbère marocain (Maroc Central)*, 1<sup>re</sup> éd., p. 22.

(4) Loubignac, *op. cit.*, p. 573.

pond à *adġar*, connu des Berabers du Sud (Ait-Izdeg, etc.), des gens du Dra et des Chleuhs. Il désigne un « lieu, un endroit » et ne s'applique pas spécialement à l'emplacement occupé par une habitation. Pourtant les Chleuhs, sédentaires du Sud, appellent leurs villages : *lmudaṣ* ou *lmakān*, mots empruntés à l'arabe, et signifiant : « lieu, endroit », comme *ansa* et *adġar*.

b) *tagġurt uḥam* (1), c'est plus exactement « la part de terrain attribuée à une tente » chez les A.-Ndhir, par exemple. C'est surtout le nom de la « porte » chez les sédentaires du Sous. Le mot prend chez les transhumants des sens nombreux et variés, dont l'importance sera signalée plus loin.

c) *amazīr uḥām* (2), pl. *imizār*, chez certaines fractions A.-Mgild. Les transhumants utilisent plutôt *amazīr* pour désigner l'emplacement d'un bivac que d'une tente, et, dans un sens plus restrictif, le terrain où campent une ou plusieurs tentes avec leurs troupeaux en vue de le fumer à l'époque dite : *izebbil* (ar. *يزيل*), la fumure. Cette période commence dès avril et se prolonge jusqu'en juin. L'usage est de parquer les troupeaux sur les terrains qu'on enseme de maïs. Par *amazīr*, on entend donc la terre, le champ où campe ou a campé une tente ou un groupe de tentes avec ses moutons.

Le pluriel *imizār* figure dans les expressions : *ēg imizār* (3) ou *mrāra imizār*, par lesquelles les transhumants, en temps de dissidence, désignaient le ralliement, en un même point, des douars dispersés. Ils choisissaient alors leur chef de guerre, *amġar n tuga*; les troupeaux ramassés au centre de douars immenses défiaient plus aisément les razzias possibles.

La forme diminutive *tamazīrt* (4), contrairement à l'attente, désigne « un pays, une contrée », et non un petit bivac ou un petit champ. Le mot subit le même sort que *taqbilt* « tribu », qui a un sens augmentatif et désigne un groupement plus important que *aqbil*.

Une autre forme *tamzīrt* désigne « l'emplacement d'une tente » chez les Ait-Waraïn, l'emplacement d'un « douar » chez les Senhadja des Sghaïr (5), et, chez les Beni-Snous (6), le « terrain inculte où les troupeaux

(1) Laoust, *Cours de berb. mar. (M. C.)*, 1<sup>re</sup> édition, p. 13.

(2) Laoust, *id.*, p. 22.

(3) Laoust, *id.*, p. 144.

(4) Sur ce mot, voir Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 258, n. 1.

(5) Renisio, *op. cit.*

(6) Destaing, *Dict. abrégé franç.-berb.*, p. 62.

ont parqué quelque temps ; cette surface, ainsi fortement fumée, est ensuite mise en culture ». Le pluriel *timizar* indique que *tamzirt* et *tamazirt* sont deux expressions identiques. La première étant vraisemblablement la forme zénète que les Senhadja ont adoptée ; ils utilisent en effet les deux, l'une avec le sens rapporté ci-dessus, l'autre avec celui de « pays, contrée ». C'est le même mot que les Touaregs Ahaggar emploient sous la forme *tama-hart* (1), pl. *timihar*, dans le sens de « place abandonnée d'un ancien campement ».

On rappelle que *tamazirt* figure dans le vocabulaire des sédentaires. Les Kabyles du Djurdjura s'en servent pour désigner un jardin ou un verger établi à proximité des habitations ; le terme a même prévalu en toponymie. Ils ont, il est vrai, un autre mot : *tamurt* pour appeler un « pays ». Mais il est apparemment zénète ; au Maroc, il est familier aux parlers apparentés à la zénatiya (A.-Seghrouchen, A.-Waraïn, Beni-Iznacen, Rif, etc.). Le groupe Senhadja-Masmouda l'ignore et n'utilise que *tamazirt*.

La forme masculine *amazir* est encore la « cour intérieure d'une maison » chez les A.-Ouirra de l'Oued el-Abid ; un « gourbi, une maison isolée dans les cultures », chez les A.-Messad et les A.-Attab. Que le douar vienne à se disloquer, que chaque tente regagne ses terres et s'y établisse, la tente se transforme, ou disparaît, ou fait place à une construction qui, bien que sommaire encore, se fixe au sol. Qu'elle prenne le nom de l'ancien campement sur lequel elle se trouve bâtie, rien de plus conforme aux lois de la sémantique.

Est-ce par un processus identique que *amazir* « campement où sont parqués les troupeaux » a finalement pris le sens de « fumier » plus particulièrement dans le groupe de la tachelhit où les gens sont sédentaires ? On notera que les transhumants paraissent ignorer ce sens, mais que les populations arabes ou arabisées du Maroc Atlantique l'emploient sous la forme *mazir*.

On jugera par ce qui précède de la grande aire d'extension du mot *amazir*. On relèvera surtout le fait qu'avec des acceptions les plus variées il figure à la fois dans le vocabulaire des transhumants et des sédentaires. Et, comme on le voit, les remarques qu'il suggère valent plus pour l'emplacement du bivac que pour la portion de terrain réservée à l'implantation de la tente.

(1) De Foucauld, *Dict. abrégé franç.-touareg*, t. II, p. 431.



Tente berbère des Zemmour (Aït-Ouïbel).



Tente des Zemmour (Au premier plan, femme installée devant un métier à tisser les flijs).





### Description de la tente (1)

La tente du transhumant diffère par quelques détails et surtout par sa terminologie de la tente du Bédouin qu'on a si souvent décrite. Elle repose, comme elle, sur une poutre légèrement cintrée que supportent deux montants verticaux : *tirselt*, pl. *tirsal*.

Ces *tirsal* (fig. 1) sont de fortes perches en bois de cèdre, longues de 2<sup>m</sup> 50 à 3 mètres, espacées de 2 mètres, amincies aux extrémités portant le faite. Elles reposent à même le sol. Mais on peut les dresser sur une pierre ou les enfoncer dans la terre selon qu'on désire donner plus ou moins d'élévation à la tente.

La poutre faitière, *aḥāmmār*, mesure environ 2 mètres de long ; 0<sup>m</sup> 15 à 0<sup>m</sup> 30 de large ; 0<sup>m</sup> 03 à 0<sup>m</sup> 06 d'épaisseur. Chacune de ses extrémités, carrées ou arrondies, ou taillées en queue d'aronde, présente une ou deux cavités où viennent se loger les montants. Elle est généralement agrémentée d'un décor géométrique gravé sur sa face interne (fig. 2), et parfois peint en vert ou en rouge.

Le mot *aḥāmmār* qui la désigne est arabe. On le relève en particulier chez les nomades de l'Oranie et du Maroc Oriental. C'est le nom de « l'âne » (2). On lui connaît un synonyme *gunṭās* ou *qurṭās* dans les régions de l'Est (Aurès, Tunisie, Tripolitaine), mais on en ignore la provenance. Aucun nom vraiment berbère ne désigne cette pièce essentielle de la charpente.

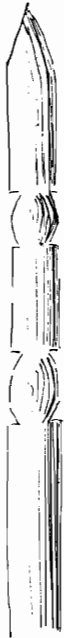
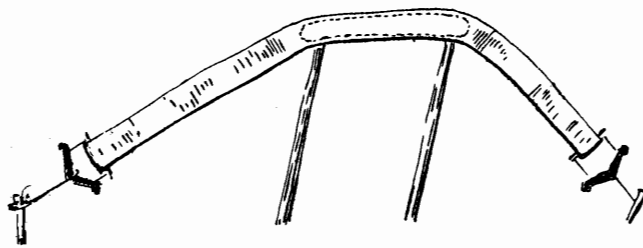
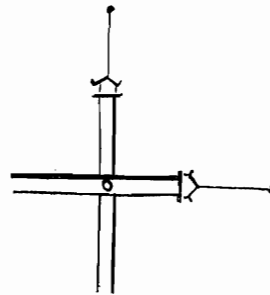
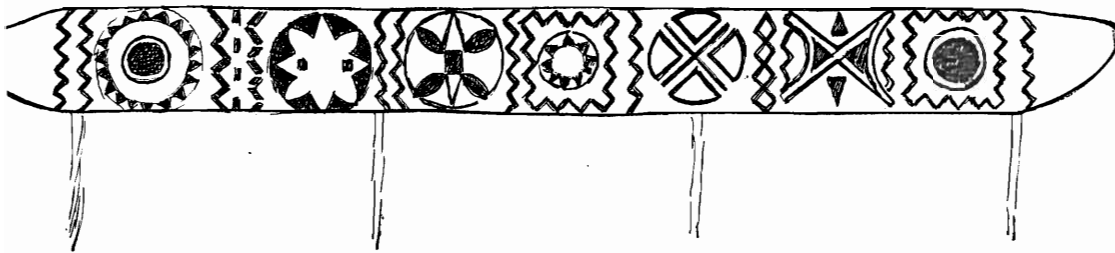
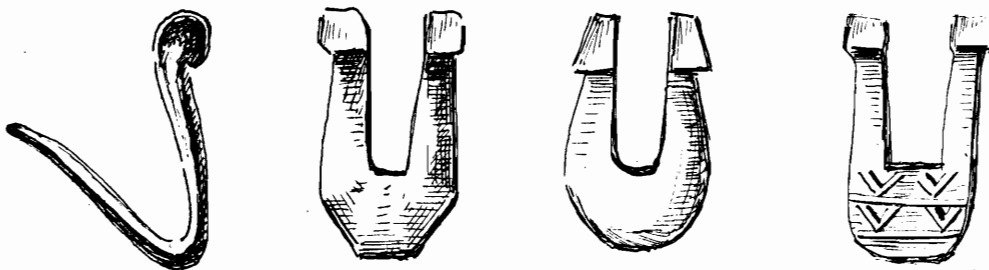
Le nom des montants, *tarselt*, par contre, est berbère et apparemment zénète. On le relève à la fois dans le vocabulaire des transhumants et des sédentaires (3).

La charpente, établie par un tel assemblage de perches, ne pourrait

(1) La tente berabère a déjà été décrite, mais d'une façon sommaire dans mes *Mots et choses berbères*, p. 20 et suiv.. La tente arabe au Maroc, mieux connue, a été décrite par Michaux-Bellaire, in *Arch. Mar.*, t. IV, p. 109 ; A. Bernard, *Le Maroc*, p. 152 ; M<sup>lle</sup> Nouvel, *Nomades et sédentaires au Maroc*, p. 67.

(2) Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, p. 158. « On l'appelle ainsi, parce qu'on la compare à un âne, ou au mamelon appelé *aḥmmār* « dos d'âne ».

(3) La poutre qui supporte le toit de la maison, *taddart*, des gens d'Izert, se nomme *tarselt*. Dans le Chenoua, les deux piliers sur lesquels repose la poutre faitière, *saṭūr*, de la maison, *aḥḥam*, se nomment également *hirsāl*, pl. de *herselt*. Le faite de la nouala couverte d'un toit à deux pentes s'appelle *tarselt*, chez les Aït-Sadden. Au Mزاب, par *tirsāl*, on désigne les deux montants du métier à tisser, etc.

FIG. 1. — *Tarselt*.FIG. 3. — *Adriq uḥāmmar*.FIG. 5. — Angle formé par le croisement de deux *triga*.FIG. 2. — *Aḫāmmār* gravé.FIG. 7. — *Ihriben*, crochets de bois servant à l'ancrage de la tente.

tenir debout si elle n'était solidement ancrée au sol pour un dispositif aussi simple qu'ingénieux. On le nomme *adriq uḥāmmār*. C'est en l'espèce une simple bande tissée à la façon d'un flij, longue de 6 à 8 mètres, large de 0<sup>m</sup> 20 à 0<sup>m</sup> 40, qu'on applique en son milieu sur le faite de la tente, qu'on tend fortement et qu'on ancre au sol par un système de crochets de bois, de cordeaux et de piquets (fig. 3).

La tente bédouine connaît le même dispositif sous le nom de *triga* (1), auquel on ramènera la forme berbérisée *adriq*. On l'appelle ainsi, parce que cette bande ressemble à un « chemin ». Comme elle constitue la seule partie vraiment ingénieuse de la tente, on la signalera invariablement avec ce nom dans toutes les tentes du nord de l'Afrique, que leurs habitants soient berbères ou arabes.

Une autre pièce essentielle est le flij; mot également arabe que les transhumants ont adopté et prononcent *aḥliṣ*, *aḥliḡ*, pl. *iḥliḡen*. Le terme *iḥallesen*, que certains lui préfèrent, est aussi arabe. Mais on l'entend pour désigner des vieux flijs ou l'ensemble des objets tissés, usagés ou non, qui forment la partie principale du mobilier.

La longueur du flij varie selon l'importance de la tente. Chez les Zemmour, certains flijs dépassent vingt mètres. On en compte parfois plus de dix dans les grandes tentes (fig. 4). Une tente moyenne n'en a que cinq; une petite, trois.

La largeur quasi uniforme du flij, 0<sup>m</sup> 60 à 0<sup>m</sup> 80, s'explique par le fait qu'on le tisse sur un métier horizontal dont la longueur peut varier à volonté, mais dont la largeur est forcément limitée par l'écartement des jambes de la tisseuse. Celle-ci, en effet, travaille debout et courbée, le métier placé entre les jambes écartées.

Les flijs du transhumant riche en troupeaux sont en laine mêlée à du poil de chèvre. Ceux du pauvre renferme une grande proportion de bourre de palmier-nain, *lefdam*. Parfois des nattes de doum les remplacent. Il n'est pas rare de voir des tentes couvertes partie en flijs, partie en nattes, ou même en flijs moins appréciés et appelés *tawahna*, pl. *tiwahnṭwin* (Aït-Sadden), qu'on tisse sur le métier à haute lice. Ils sont, de ce fait, plus larges : 1<sup>m</sup> 20 à 1<sup>m</sup> 50, mais plus perméables, les fils de trame étant moins fortement tassés sur ce métier que sur l'autre (2).

(1) Cf. Delphin, *op. cit.*, p. 155.

(2) Dans le métier à haute lice, la trame est tassée à l'aide d'un peigne de fer, *tasekka*; dans

On teint les flijs en noir en les plongeant dans un bain obtenu par un mélange de tan, *tanuat*, de sainbois, *allezâz*, de peaux de grenade, *leqšûr*, auquel on ajoute du sulfate de cuivre, *zâš* ou *ğâš*, au moment d'opérer.

L'emploi alterné de flijs de couleurs différentes ne s'observe pas chez le transhumant du Moyen-Atlas. La tente noire à haute carène cintrée est, semble-t-il, également en usage dans tout le Maroc Occidental (Gharb, Zaers, Chaouïa, etc.).

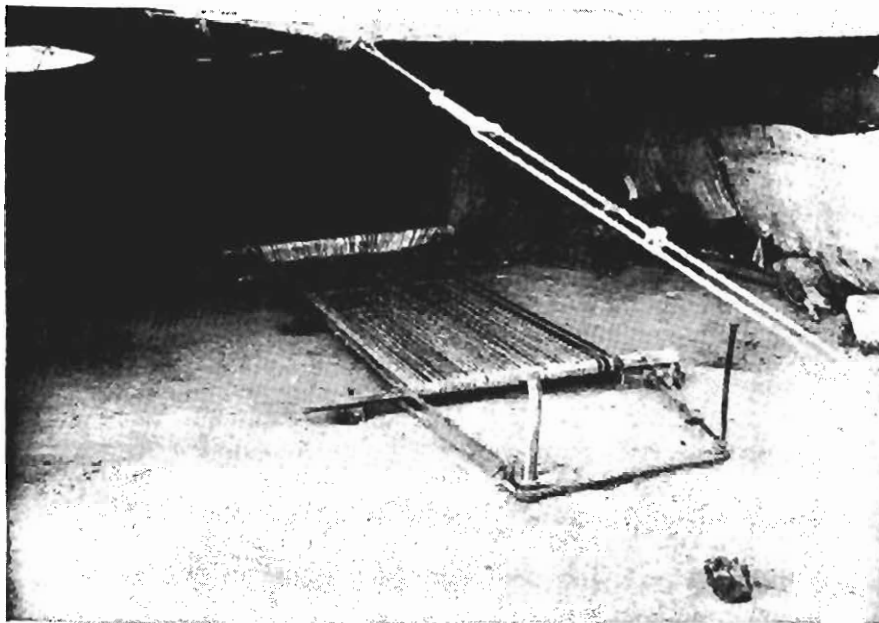
Dans une tente composée de cinq flijs, les trois flijs du milieu reposent en grande partie sur la poutre faîtière, les deux autres, sur l'*adriq*. Ceux-ci, plus larges qu'un flij ordinaire, sont tissés sur le métier à haute lice : ils sont de forme différente, celle d'un trapèze. Ils portent aussi un autre nom : celui de *tamadla*, qui est berbère, et désigne tantôt un « clan », la « joue » ou le « versant » d'une montagne. La position inclinée en pente comme un toit justifie sans doute son appellation.

Le velum, constitué par trois flijs et deux *tamadla*, que des hommes — et non des femmes — cousent bord à bord, affecte la forme d'un long rectangle dont on renforce les bords de bandelettes. Celles des bas-côtés s'appellent *tirau* ou *tiruwwin*, pluriel de *tirut*, qui signifie « largeur ». Les autres, cousues bord à bord et extérieurement à chaque *tamadla*, sont des *tagsiwin*, pluriel de *tagsi* « longueur » (Beni-Mtir, Beni-Mguild). Les Zemmour utilisent d'autres formes. Ils appellent la courte *tadriqt n irut*, et la longue *tadriqt n igzert*, pour *tigzert* « longueur », correspondant exact de *tagsi*. Mais, tandis que ce dernier appartient au vocabulaire du groupe Sanhadja-Masmouda, *tigzert* est zénète (1). Par ailleurs, on reconnaît dans *tadriqt*, une forme diminutive de *adriq*, la « triga » arabe. Ces bandelettes ne sont en effet que de petites triga. Elles existent également dans la tente arabe; mais on les trouve disposées d'une manière quelque peu différente.

Dans la tente marocaine elles s'entrecroisent à chaque coin qu'elles dépassent même de 0<sup>m</sup> 50 environ (fig. 5) : ce qui permet de les fixer au sol et de consolider l'ancrage de la tente.

la confection du flij, le bourrage s'effectue au moyen d'une pièce de bois plate et longue de 1<sup>m</sup> 30 environ, appelée *ahru*. La tisseuse la tient par les deux bouts qui débordent de chaque côté du métier et s'en sert pour serrer fortement son tissu à coups répétés. Elle en assure ainsi une grande imperméabilité.

(1) Cf. *azegrâr* « long », Zemmour; *azirar*, Béni-Snous, etc., cf. Destaing, *Dict. français-berbère*, p. 201.



Le métier à tisser les flijs (Oulad-Ali, Libye).



Le même chez les transhumants du Maroc.





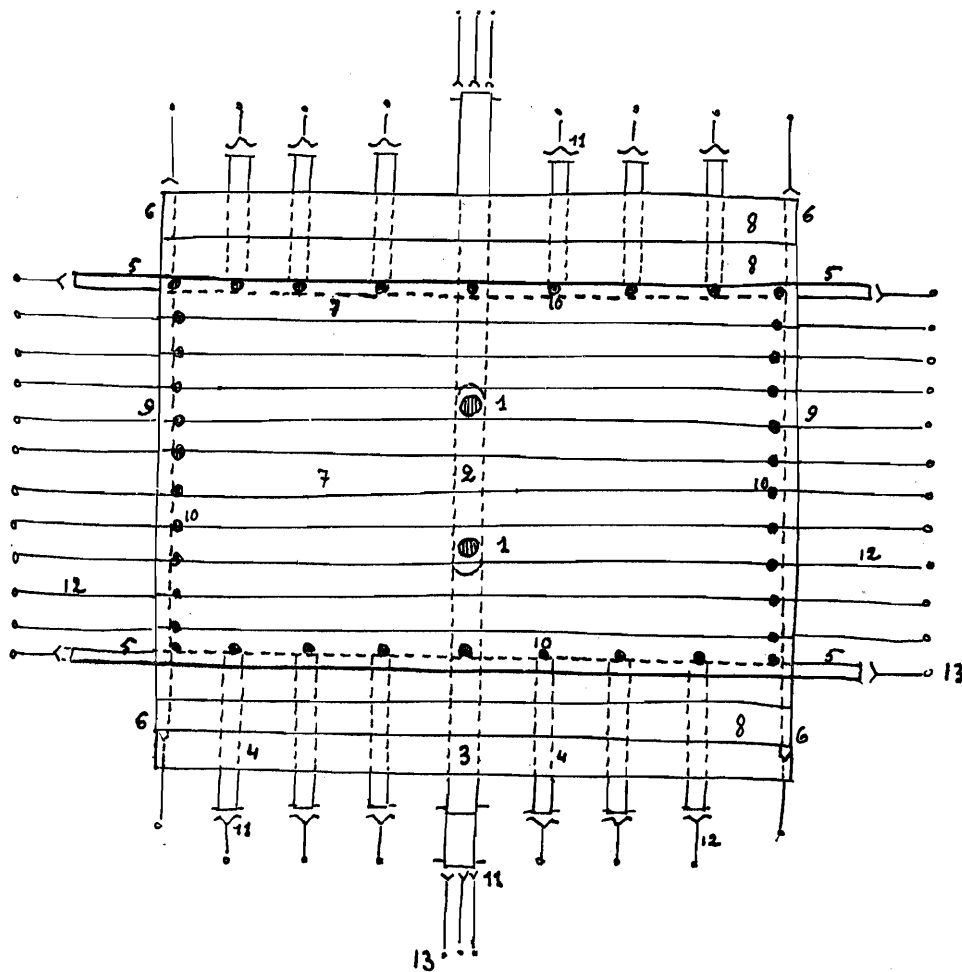


FIG. 4. — Développement d'une grande tente (Zemmour) composée de 11 flijs, largeur : 7 mètres; longueur : 18 mètres.

1. tarselt. — 2. alāmmār. — 3. adriq uḥāmmār. — 4. tadriqt. — 5. tadriqt n igzert. — 6. tadriqt n irut. — 7. aḥliḡ. — 8. aseḡlef. — 9. tarfaft. — 10. azamud. — 11. aḡrib. — 12. tazmen. — 13. azerzu.

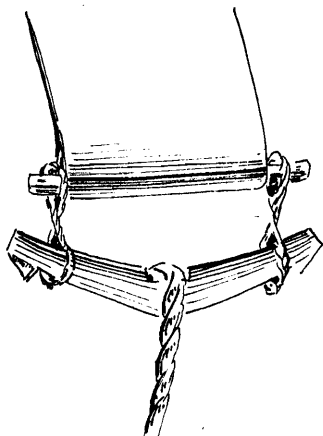


FIG. 6. — Aḡrib.



D'autre part les flis ne tombent pas jusqu'à terre. Les bas-côtés en sont distants de 0<sup>m</sup> 60 à 0<sup>m</sup> 80. Il est facile de les tendre dans les quatre sens au moyen de tendeurs dont le système varie selon les côtés.

Dans le sens de la longueur — *tagziwin* — on coud parallèlement à la triga centrale deux ou trois autres bandelettes dont on fixe une des extrémités à des piquets en se servant de cordeaux et de crochets à branches évasées. On les nomme *tadriqt*, ou *afus uham*, ou *tafust* qui en est le diminutif, ou encore *igil uham*, le « bras de la tente ».

Dans le sens de la largeur — *tirau* — on coud, dans les flis mêmes, une série de crochets aux branches plus rapprochées qui servent d'attache à des cordeaux fixés par ailleurs à des piquets.

Ces crochets, quelles que soient leurs formes ou leurs dimensions, s'appellent *ahrib*, pl. *ihriben* (fig. 6 et 7) (ar. خرب). Les cordeaux tressés avec des fibres de doum, ou avec des fils de laine mêlée à du poil de chèvre, se nomment *tizzenen* ou *tizmen* pour *tizmemt*, pl. *tizsemam* : c'est par ailleurs le nom d'une « lanière » Ntifa ou celui d'un « tendon » sous la forme *azmam*, Ait-Seghrouchen.

Les noms des piquets de bois varient davantage : *azerzu*, pl. *izurza*, Zemmour, — *taful*, pl. *tifulin*, Zayan, Ichqern, Beni-Mtir, — *agatu*, pl. *iguta*, Ait-Ayyach, — *šiš*, pl. *išadġen*, A.-Seghrouchen, — *tšist*, pl. *užadġen*, A.-Waraïn. Ces expressions sont sans intérêt au point de vue qui nous occupe. Les deux dernières sont zénètes. Les autres sont des appellations locales empruntées à un vocabulaire parfois commun aux sédentaires.

On relève les bords de la tente qui ont tendance à s'affaisser sous leur propre poids au moyen de perches qui portent le nom arabe de *ašmūd* (1). Celles que l'on destine aux bas-côtés sont de même longueur : 0<sup>m</sup> 80 à 1 mètre. On les applique contre les crochets de bois qu'elles renforcent d'autant. On applique les autres, de dimensions inégales aux points d'attache des petites triga.

Pour que la tente soit complètement fermée, il faut boucher les quatre côtés ouverts à tous les vents. On ferme les bas-côtés au moyen de couvertures longues et étroites, appelées *tarfašt*, pl. *tirufāf*, et les autres, avec des sortes de grands rideaux, *ašġlef*, pl. *išġlāf*, que l'on fixe avec de lon-

(1) Le pluriel : *išmuden*, B.-Mtir; *išmdān*, B.-Mguild; *išannan*, Zayan, par suite de la réduction du groupe *md* > *nn*.

gues épingles de fer, *tisugnās uḥām*, attachées les unes aux autres par un fil.

On reconnaît dans *tārfaṣl* l'arabe *ṛṣafa* (1). L'étymologie de *asēglef* se fixe moins facilement. A-t-elle quelque rapport avec la forme *sēgēf* ou *sīgīf* (2) connue des grands nomades algériens, Oulad Sidi-Chikh et Oulad Nail? Dérive-t-elle de la forme factitive d'un verbe *ēglef* (3) qu'emploie le transhumant avec le sens de se « cacher aux yeux des invités pour ne pas les recevoir »? Dans ce cas, l'*asēglef* serait le rideau qui ferme la tente à l'hôte indésirable qui porte lui-même le nom de *anglāf*.

En vue de mieux se protéger du mauvais temps, le transhumant dresse encore tout autour de sa tente une sorte de natte haute de 0<sup>m</sup> 60 à 0<sup>m</sup> 80, qu'il nomme *ameššu*, pl. *imēšša*. Il relève le jour la partie qui en obstrue l'entrée, et rejette sur la tente les pans de l'*asēglef* de manière à en faciliter l'aération et l'éclairage. Mais cet *ameššu* à proprement parler n'est pas une natte. C'est plutôt une sorte de clayonnage grossier de roseaux, de joncs, d'une plante appelée *ṭanala*, qui est, comme le flij, l'œuvre des gens de la tente.

Toutes les tentes marocaines paraissent utiliser l'*ameššu*. Dans la partie occidentale de l'Algérie, les tentes en sont également pourvues. Dans l'Aurès, en Tunisie, en Tripolitaine, en Libye, les bords de la tente retombant jusqu'au sol n'en permettent pas l'emploi. Mais la tente du Touareg le connaît sous un autre nom *isēber* (4), pl. *isēbran*. C'est également une sorte de natte haute d'un mètre qu'on rapproche la nuit devant la tente et qu'on recule le jour. Comme son étymologie semble l'indiquer, l'*isēber* sert à « boucher » la tente. On pense en effet à *ēbēr* « fermer », employé à Ghdamès et correspondant au touareg *eher*.

Le besoin qu'éprouve l'habitant de la tente à se garantir du froid et de la pluie se manifeste parfois d'une manière sans doute plus efficace, mais vraiment assez inattendue. Dans le voisinage de nos postes où déjà des tentes ont tendance à se fixer, les propriétaires allongent sur les bas-côtés des sacs, des planches et des madriers de cèdre, des dessus de caisses, et

(1) Delphin, *op. cit.*, p. 149.

(2) *Sitte und Recht*, p. 169.

(3) Le Touareg connaît *eglef* « laisser un hôte sans rien lui apporter à manger » et plus exactement « éprouver du dégoût pour un hôte et le lui manifester en ne le lui donnant pas à manger » (de Foucauld, *Dict. abrégé*, t. I, p. 302). Il est connu que le transhumant répugne assez à accorder l'hospitalité de sa tente, surtout si le fait doit souvent se renouveler.

(4) De Motylinski, *Vocab. français-touareg*, p. 282.

même des tôles ondulées. D'autres vont jusqu'à construire de petites murettes en pierres sèches, sur lesquelles le velum repose à la manière d'une simple toiture de nouala ou de gourbi.

C'est donc le froid qui a incité le transhumant à l'emploi de l'*ameššu* absent de la véritable tente arabe. Mais ce clayonnage de roseaux qui entoure la tente sur ses quatre côtés ne pourrait-il pas être aussi le vieux témoin de l'ancienne construction, *mapalia* ou *tuguria*, dont la tente a pris la succession? La tente actuelle serait l'antique demeure modifiée par l'apport d'un système de couverture à la fois solide et rapidement démontable.

Quoi qu'il en soit, le transhumant a fort à faire pour se protéger des pluies violentes qui s'abattent sur sa tente pendant les longs jours d'hiver. Il se doit de creuser tout autour une petite rigole où se déversent les eaux pluviales et de la préserver de l'inondation par une petite butte de terre en dos d'âne, qu'il appelle *agëmmün*, mot qui est chez le ksourien le nom du rebord de la rigole d'arrosage.

\*  
\* \*  
\*

Si l'on se place uniquement à un point de vue philologique, les remarques que suggère l'examen de la terminologie relative à la tente berbère ne sont pas sans valeur. Les noms relevés sont arabes ou berbères. Regroupés dans la nomenclature qui suit, leur importance, en raison du rôle assigné dans la construction de la tente à l'objet qu'ils désignent, apparaîtra plus clairement, et les conclusions à tirer du fait de leur comparaison seront à coup sûr plus nettes.

#### I. MOTS EMPRUNTÉS À L'ARABE :

*aḥam*, tente, خيمة.

*aḥāmmar*, poutre faitière, حمار.

*adriq*, triga, طريقة.

*aḥliṣ*, *flij*, بليج.

*tarfāst*, couverture des bas-côtés, زفافة.

*aḥrib*, crochet de bois, حَرَب.

*aṣāmūd*, perche, عمود.

#### II. MOTS BERBÈRES :

*tarselt*, montant vertical.

169 A

Pl. III



Tentes de transhumant encombrées par la neige (région d'Azrou).





*tamadla*, flij extérieur.

*tirau* et *tadriqt n-irut*, triga (largeur).

*tagziwin* et *tadriqt n-igzert*, triga (longueur).

*tasgent*, corde.

*tazmen*, cordeau.

*tagust*, piquet.

*asëglef*, rideau, pan sur le devant.

*ameššu*, paillason, natte de protection.

Non seulement, le groupe arabe fournit le nom de la tente *aḥam*, mais encore celui des pièces essentielles, triga, flij, faite, qui en caractérisent plus de toute autre le mode de construction.

De leur côté, les noms berbères, *asëglef* excepté dont l'étymologie reste incertaine, appartiennent au vocabulaire général. Ils sont familiers à la fois aux sédentaires et aux transhumants et n'ont aucun rapport avec la technique de la construction. On tient à rappeler que certains d'entre eux sont zénètes, que l'*ameššu* désigne un dispositif généralement absent de la tente arabe.

Les conclusions qui se dégagent d'un ensemble de faits aussi nets peuvent ainsi se traduire :

a) La tente du transhumant marocain est une réplique quelque peu modifiée de la tente bédouine.

b) Toutefois l'emprunt a pu être effectué indirectement par l'intermédiaire de Berbères zénètes qui furent, en leur temps, de grands nomades.

c) Il est possible que le Berbère l'ait légèrement modifiée par un ancrage plus robuste et l'apport d'un dispositif nouveau, *ameššu*, imposé sans doute par les nécessités du climat, et qu'on retrouve surtout dans les tentes établies encore aujourd'hui dans le domaine arabo-zénète du Maghreb Central.

### Disposition intérieure de la tente

Les piliers, *tirsāl*, divisent la tente en deux parties de surface égale. L'activité domestique se trouve concentrée dans celle où est le foyer. On abandonne l'autre aux hommes ou aux invités. On l'utilise encore comme débarras ou comme abri pour les tout jeunes agneaux. Cette division se retrouve partout. On relève cependant d'une région à l'autre des dispo-

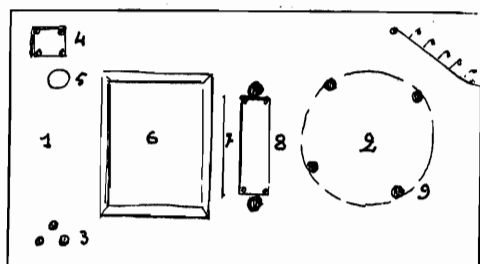


FIG. 8. — Disposition intérieure (Zemmour).

1. — *ameddis*. — 2. *agella*. — 3. *alemssi*. — 4. *arugg*. — 5. *tassirt*. — 6. *tissi*. — 7. *asetta*, métier à tisser. — 8. *iqšusen*. — 9. *ameššu*.

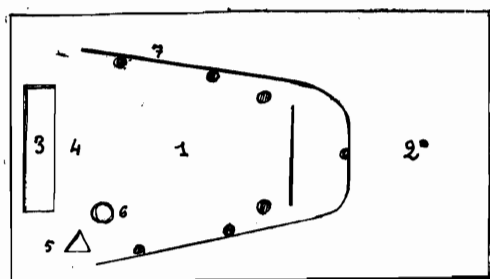


FIG. 9. — Disposition intérieure (Beni-Mguild)

1. *asqtmu*. — 2. *agella*. — 3. *tasgaidut*. — 4. *agërgül*. — 5. *inyan*. — 6. *azri*. — 7. *ameššu*.

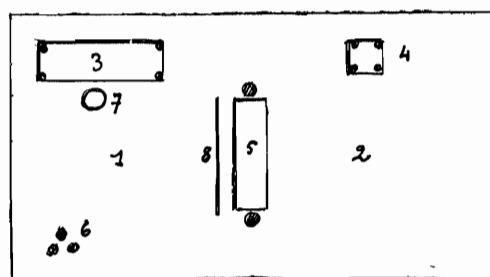


FIG. 10. — Disposition intérieure (Zayan).

1. *ihriben n dat*. — 2. *ihriben n dštr*. — 3. *tasrirt*. — 4. *aru n idüda*. — 5. *amugen n ürsäl*. — 6. *ilmessi*. — 7. *tissirt*. — 8. *asetta*.

sitions de détail qui font qu'on examinera successivement la tente chez les Zemmour, les Beni-Mguild et les Zayan.

ZEMMOUR (fig. 8). — Le foyer *almessi* (1) est établi dans la partie appelée *ameddis*, où les femmes vaquent à leurs occupations, ayant à leur portée les ustensiles de cuisine jetés dans le plus grand désordre. Au milieu, une banquette de terre haute de 0<sup>m</sup> 10 à 0<sup>m</sup> 15, jonchée de feuilles de palmier-nain, recouverte la nuit d'une natte et d'un tapis, c'est le lit *tissi*. Entre cette couche et les *tirsal*, le métier à tisser, *asetta*. Face au foyer et dans le coin opposé, le moulin *tassirt* au pied duquel est l'*arugg* : petit filet tendu sur quatre perches enfoncées dans le sol et servant de support aux diverses sortes de tamis. Entre les *tirsal*, un dispositif similaire mais de plus grande dimension, appelé *iqšusen*, où sont entassés les tapis et les vêtements en nombre variable selon la richesse de la tente.

L'autre partie se nomme *agella*. Dans le fond, attachés à une entrave tendue sur le sol, les jeunes agneaux et chevreaux trop faibles pour suivre les mères au pâturage. A côté, pêle-mêle, divers objets encombrants et la provision de bois. Plus loin, des selles, des sacs avec les provisions d'orge, de maïs, des toisons, des ballots de laine. Dans la partie centrale, la moins encombrée, les hommes, les hôtes s'installent pour la nuit, se protégeant l'hiver du froid au moyen d'un *ameššu* dressé verticalement et en rond.

BENI-MGUILD (fig. 9). — Dans une tente moyenne visitée l'hiver près d'Azrou. Le foyer occupe la même place; le moulin n'en est guère éloigné. Le long du bas-côté, le filet tendu sur ses quatre piquets porte ici le nom de *taskaidut* ou de *tasgaidut*. Au-dessous, rangés dans un certain ordre, les ustensiles allant au feu, au-dessus les tamis, les corbeilles, les sacs. La famille dort dans la partie centrale, appelée *tissi*. La partie comprise entre le bas-côté et la couche se nomme *agërgür*, ou *agengun*. Elle serait réservée aux hôtes; chez les Beni-Mtir, où elle se nomme *tagergurt*, elle est réservée à la maîtresse de la tente.

Une natte ou un *ameššu*, maintenu verticalement par des piquets, englobe les *tirsal* et une partie de l'*agella*. L'espace ainsi circonscrit, protégé du froid, se nomme *asqîmu* « l'endroit où l'on se tient ». Le métier à tisser dressé dans l'autre partie s'y trouve englobé. Dans le fond, derrière la natte, entassés pêle-mêle : sacs et provisions, laine, instruments de cul-

(1) Voir, sur ce mot, *Mots et choses berb.*, p. 50.



ture, etc. Sur les rebords de la natte, tapis, henbel et couvertures de couchage. A l'autre bout, agneaux et jeunes veaux à l'endroit qui leur est destiné et qui porte le nom de *awens*.

IZAYAN. — Chez de pauvres gens, près de Khenifra. Le foyer est à sa place, immuablement fixée dans le coin de droite, dans la partie appelée ici *ihriben n dat* « les crochets de devant », par opposition à *ihriben n dñr* « les crochets de derrière », qui est la partie réservée aux invités. Ces expressions se justifient par le fait que les femmes, travaillant assises le dos tourné aux tirsal, ont devant elles les « crochets » de la pièce qu'elles occupent, et derrière elles ceux de l'autre. Chez certains Beni-Mtir, l'emplacement correspondant se dit *tizmām*, les « cordeaux », au lieu de *ihriben*. On ne tend pas d'*ameššu* à cet endroit.

Le croquis 10 indique l'emplacement des filets appelés *srñr*, ou *tasrirt*, ou *arū*. On en compte trois, dont deux longs : *aru iqsušen*. L'un, entre les tirsal, pour les tapis et les vêtements soigneusement pliés; l'autre, dans la partie basse de la cuisine, pour les ustensiles, les tamis; au pied, le moulin. Le troisième, plus petit et carré, *aru n idūda*, pour *tilula* « ustensiles », où repose le plateau de cuivre avec le service pour le thé. Également, dans le fond, les agneaux entravés. Un mot nouveau : *amugen n-iirsāl*, pour *amuger*, littéralement « entre les tirsal ». C'est la partie la plus haute de la tente; celle où les évolutions sont le plus faciles. L'expression appartient au vocabulaire général; elle est synonyme des termes bien connus : *inger*, *iger*, *ger*, *yer*, « entre ». On l'emploie pour circonscrire un endroit compris entre deux ravins, deux sentiers, deux rivières; de ce fait on la relève en toponymie.

\*  
\* \*

Quelle valeur donner aux plus importantes de ces expressions ?

*ajella*, Zemmour (1), Izayan, A.-Sgougou, etc., qui est le nom de la pièce réservée aux hommes, désigne plus spécialement le « versant d'une élévation opposé à celui où l'on est ». Même sens chez les Beni-Iznacen sous la forme *ajellai* (2). On dit en beraber : *ked s-ajella-in* « passe sur l'autre crête, de l'autre côté (là-bas) ». On connaît un verbe *gli* « disparaître derrière une crête » et « se coucher (astre) ». Les Beni-Iznacen le prononcent

(1) Laoust, *Cours de berb. mar.* (M. C.), 1<sup>re</sup> édition, p. 18.

(2) Renisio, *op. cit.*



Tente-mosquée d'un douar des Aït-Arfa du Guigou (Beni-Mguild).



Tente du khalifat des Aït-Arfa du Guigou (Beni-Mguild).



*eglei*, et les Rifains, *egrei* (1). Le sens de « derrière », donné à *agela* dans l'Aurès, celui de « sous, dessous », à *agellai*, chez les Beni-Iznacen, se justifient l'un et l'autre par leur étymologie.

Au point de vue qui nous occupe, *agella* désigne la partie de la tente qui est « en arrière » ou « au-dessous » de l'autre, la plus importante, celle où l'on se tient : *ameddis*.

\*  
\* \*

*amëddis*, Zemmour, « côté réservé aux femmes, où est le foyer ». Le mot ne connaît pas une aire d'extension très étendue. On le rapprochera de *idis* (2), pl. *idisan*, « parquet d'une chambre », Beni-Iznacen, et, sans doute, de *idis* « côté », synonyme de *tama*, *tasga*, *iri*, *ir*, en Beraber-Chleuh. Dans ce cas, *amëddis* serait le « parquet, le côté » par excellence, là où se trouve le foyer. Comme *agella*, le mot serait zénète.

\*  
\* \*

*asqîmu*, Beni-Mguild, de *qim* « rester, s'asseoir ». L'expression désigne une des pièces de la maison, dans le Todgha — Berbères du Haut-Dra — où elle est encore, comme *idis*, synonyme de « côté ». On dit : *asqîmu aïfas* « côté droit » ; *asqîmu n-datāk* « côté de devant toi ».

\*  
\* \*

*awens*, Beni-Mguild, partie de la tente servant d'abri aux jeunes animaux ; *awuns*, Aït-Yousi, même sens ; *awens*, pl. *iwensa*, Aït-Sadden, partie de la tente séparée du reste par une *tameššuit*, où sont les jeunes veaux et les agneaux ; *aguns*, Beni-Mtir, endroit de la tente réservé au petit bétail ; *aguns*, Aït-Ayyach, partie de la tente située entre les deux montants, généralement réservée aux hommes ; les petits animaux sont parqués plus bas dans un endroit appelé *išiall*.

Sous cette dernière forme, le mot est familier aux Kabyles du Djurdjura : *aguns* (3), pl. *agunsen*, « plancher, parterre d'une chambre réservé généralement pour le repos des hommes ». Sous une forme à peine modifiée : *agensu*, pl. *igunsiwen*, les Chleuhs et les Berabers du Sud le connaissent aussi pour désigner l'intérieur de la maison.

(1) Renisio., *op. cit.*

(2) Id., *op. cit.*

(3) Boulifa, *Méth. de langue kabyle*, p. 378.

C'est, en dernière analyse, ce sens « intérieur » qu'il convient de donner à *awens* et à ses variantes. Les transhumants l'emploient encore (Beni-Mtir, Beni-Mguild) pour désigner « l'intérieur » d'un animal à dépecer.

De cet examen, il ressort avec évidence que la terminologie relative à la disposition intérieure de la tente est entièrement berbère. Elle est, par ailleurs, commune au vocabulaire des transhumants et des sédentaires. Peut-être voudra-t-on voir dans ce fait qu'en adoptant des Arabes leur nouveau mode d'habitation, les Berbères n'ont pas perdu le souvenir de l'ancien.

La pénurie de renseignements sur l'habitation des Africains en des temps lointains ne permet pas de rétablir la construction légère dont la tente arabe a pris la place. Mais, en tenant compte des données ci-dessus, on peut se la représenter avec assez de vraisemblance. Une salle unique, rectangulaire, divisée en deux parties; dans l'une, la plus grande, est le foyer près duquel, le jour, on prépare et prend les repas, et où, la nuit, l'on dort, séparée de l'autre par une murette derrière laquelle vivent quelques têtes de bétail. Tel est, en particulier et en ses traits essentiels, le type de la maison dite kabyle, appelée *ahham*. Telle est encore la nouala de la région pré-atlasique de Fès et des Beni-Mtir. Peut-être même, verra-t-on, par la suite, qu'il est possible de lui restituer son ancienne appellation berbère.

### Les dépendances de la tente

Étant à la fois agriculteur et pasteur, le transhumant possède des locaux pour ses récoltes et des abris pour son bétail. Ses silos et ses greniers sont dans l'*igrem* (ksar) où il a maison et magasins. Ses troupeaux vont de l'azaghar au jbel sous la garde de bergers et s'abritent la nuit dans des parcs, portatifs et légers comme la tente.

Le cheptel du transhumant est plus riche de moutons que de bœufs groupés en troupeaux distincts. Ce serait une erreur de croire que, rentrés de pâturage, ils sont poussés pêle-mêle au centre du douar et restent sans soins.

Les bœufs du douar, constitués en un troupeau collectif, paissent sous la garde d'un individu à gages, *afeqqar* (B.-Mguild), rétribué par la communauté, ou d'un homme ou d'un enfant désigné à tour de rôle par chaque tente : d'où le nom de *tawala izyarr* « tour (de garde) des bœufs », donné

au troupeau. Le soir, après la traite, les bêtes restent devant les tentes, à l'intérieur du douar, sans exiger d'autres soins de surveillance.

Il ne saurait en être de même des troupeaux de moutons et de chèvres. Chaque tente possède ses troupeaux qui paissent sous la garde de ses gens et qu'on enferme la nuit, après les avoir soigneusement dénombrés, dans des enclos établis, selon les saisons et la crainte des djicheurs, à l'intérieur ou en dehors du douar.

Les jeunes agneaux et chevreaux, jusqu'au quinzième jour de leur naissance, demeurent dans l'*awens*. Plus grands, ils constituent de petits troupeaux vivant à l'écart des mères. Les jeunes veaux vivent aussi attachés dans la tente; on ne les lâche que le soir après la traite pour téter. Ils ont, devenus plus grands, leur enclos pour la nuit.

L'enclos est d'ordinaire une enceinte qu'on adosse à la tente, derrière ou sur le côté. C'est le plus souvent une haie sèche de jujubier épineux, pourvue d'un passage que l'on bouche d'un paquet de broussailles, ou d'une barrière légère à claire-voie, *asettâr* (B.-Mguild), faite de perches et de roseaux assemblés par des liens de doum, à la façon de nos parcs à moutons. Les jours de mauvais temps, les bêtes y pataugent dans une boue souillée d'excréments. Et, en dépit de leur acclimatation à la montagne, elles y souffrent du froid; les années d'hiver rigoureux les déciment sévèrement.

Le cheval du maître, les mulets sont attachés devant la tente, le paturon antérieur fixé par une entrave à une chaîne allongée sur le sol, maintenue à des piquets et fermée, pour plus de sûreté, par un cadenas.

Les poules nichent la nuit où elles peuvent; elles picotent le jour dans les enclos ou même dans la tente.

Il n'y a pas de tente sans un ou plusieurs chiens, attachés à leur chaîne, faisant grande garde et en défendant les abords.

L'absence de feuillées ou d'endroits similaires, dont sont si curieusement pourvues les maisons de l'*igrem*, oblige chacun à s'écarter le jour derrière quelque touffe de doum, de jujubier, un rocher, ou dans un ravin. La nuit, on se rapproche de la tente dont les abords extérieurs deviennent bientôt impraticables. Les femmes, plus astreintes aux exigences de la pudeur, choisissent de préférence l'heure qui les appelle à la source. Les hommes ont moins de retenue. Il n'est pas rare de les voir, même en compagnie de personnages notables, s'accroupir sur place, protégés par leurs vêtements, sans se soucier de s'écarter de quelques pas.

Les noms de ces divers enclos sont arabes ou berbères : tous sans exception sont connus des sédentaires.

*szribet*, B.-Mtir, de l'arabe زريبة, berbère sous la forme *tasribt* (1) familière à de nombreux parlers. La forme masculine *azrib*, A.-Sadden, a également le sens d'« enclos de jujubier ».

Le paquet de broussailles fermant l'enclos se dit *aterrie*, pl. *iterräz*, Zemmour (arabe), ou *tazetta* ou *tasetta*, pl. *tizeŋŋawin* et *tasetŋŋawin*, A.-Sadden, (cf. *tasetta*, branche, Ntifa, etc.); ou *tasemganut*, A.-Messad, c'est aussi le nom de la petite nouala construite à l'usage des fiancées, à l'époque des mariages célébrés collectivement.

\*  
\* \*

*afray*, pl. *ifuray*, A.-Sadden, Beni-Iznacen, correspondant berbère du précédent, plus souvent signalé sous la forme *afrag*; *afradž*, pl. *ifardšan*, Senhadja; *ifrig*, pl. *ifergan*, Sous, « barrière d'une maison, d'un jardin, d'un parc, faite de piquets, de branches, de broussailles ».

\*  
\* \*

*aĥendžurt ufray*, et *taĥaddžurt*, Zayan (2), « enclos de jujubier ». Chez les Senhadja des Sghaïr, sous la forme *taĥušart* (3), c'est une « haie vive de figuiers de Barbarie »; même sens chez les Rifains Aït-Wariaghel : *erĥužart*, le *r* initial correspondant à *l*, résidu de l'article arabe. Le mot est synonyme de *aqwir*, Beni-Iznacen, A.-Wariaghel (ar. فوار), cf. *qaur*, cour de la maison rifaine.

Chez certaines populations sédentaires, l'expression désigne un abri couvert : *lbīt uĥandir*, A.-Sadden, « petite pièce de l'habitation où l'on fait la cuisine, les jours de pluie », *la dis tĥendārr addāi ikkāṭ unzār*. — *taĥendūrt*, pl. *tihendār*, A.-Hadiddou, « petite demeure isolée, composée d'une seule chambre ».

\*  
\* \*

*asëttūr*, B.-Mguild « barrière à claire-voie formant le parc à moutons », d'où le sens de « bergerie », Senhadja, sous la forme *astūr*, donnée

(1) *Mots et choses berbères*, p. 3, n. 2.

(2) Loubignac, *Ét. sur le dial. berb. des Zaïan*, p. 470.

(3) Renisio, *op. cit.*

comme synonyme de *afīlār* « partie de la chambre rifaine face au lit (*arītu*) où sont parqués les bovins et les bêtes de somme ». Cf. en Chenoua *afītal*, « partie de la maison où l'on dort », du latin *hospitāle* « chambre pour les hôtes » (1).

Le mot est arabe (آل) et possède, de ce fait, une aire d'extension assez considérable : *settur*, à Zarzis (Sud-Tunisien), en particulier se rapporte à « une sorte de claie de paille de sorgho, très haute, formant clôture autour de l'habitation isolée dans les jardins ». C'est chez les A.-Sadden une habitation légère, une sorte de nouala, *asettur*, qui tient lieu de cuisine. Elle est faite de parois de roseaux et couverte de doum de manière à laisser passer la fumée.

\*  
\* \*

*asgwen*, *asgūn*, pl. *isgwan* et *iswān*, B.-Mguild, Izayan. A rapporter à une racine : GN « se coucher pour dormir ». Le mot désigne un « gîte » et non plus une « haie » ou une « barrière », cf. : *asšen*, pl. *isšan* « gîte », A.-Seghrouchen (2), — *asgūn*, pl. *isgunen*, Zouaoua (3) « gîte, couche, bouge ». Il convient de ramener à la même racine : *tasemganut*, A.-Messad, déjà signalé et, sans doute, selon R. Basset, le nom de la « tente », *in*, en Zenaga, et partant : *ehen*, *aien*, en Touareg (voir *infra*).

\*  
\* \*

*angōr*, pl. *inuḡār*, B.-Iznacen, A.-Wariaghel, « enclos fait de branchages épineux servant de parc à troupeaux ». Chez les A.-Ammaret, les Boqqoyen (4), « partie du sol de la chambre rifaine où sont parqués les ovins et les caprins qui y montent par des marches ». Chez les A.-Sadden, « angle à l'intérieur d'une chambre ». Sur ce mot, voir W. Marçais, *Textes arabes de Tanger*, p. 234.

### L'entrée de la tente

Quand on abaisse les rideaux, *iseglāf*, la tente se trouve plongée dans une obscurité presque complète. Les femmes peuvent cependant voir ce qui

(1) G. S. Colin, *Étymologies magribines*, in *Hespéris*, 1927, 1<sup>er</sup> trim., p. 94.

(2) Destaing, *Ét. sur le dial. berb. des A.-Seghrouchen*.

(3) Boulifa, *Méth. de langue kabyle*, p. 397.

(4) Renisio, *op. cit.*



se passe au dehors en écartant la *tarfaft* et en regardant par la fente appelée *anūwūr uḥām*, B.-Mguild; *angūr uḥām*, B.-Mtir. « Jeter un regard » par cette échancrure se dit : *sugger*. Les Izayan utilisent *sigg*, forme d'habitude *tsagga*, d'origine différente, et, ignorant *angur* et sa variante, ils appellent la même ouverture *imēgli*, pl. *imeglan*, dont le sens propre reste à déterminer.

Le mot *angūr* explique l'énigmatique *agērgūr* ou *agēngūn*, signalé chez les Beni-Mguild et les Beni-Mtir pour désigner la place occupée par la maîtresse de la tente « entre » le lit et la *tarfaft* ou l'*angūr* (*ager* = entre, *gūr*, pour *angūr*, mot composé par la juxtaposition de deux termes).

\*  
\* \*

On entre dans la tente en soulevant les pans, *iseglāf*. On se trouve ainsi de plain-pied dans l'*ameddis* (femmes) ou l'*ajella* (hommes), selon le côté qu'on a soulevé. On peut ainsi y accéder — théoriquement du moins — par quatre côtés, puisque la tente comporte deux *iseglaf*. C'est ce que les Aït-Yousi traduisent en disant : « *llant rebāz n tggūra g uḥām*, il y a quatre portes à la tente ». *tggura*, pour *tiggura*, est le pluriel de *taggurt*, qui est en effet le nom de la « porte » dans les parlers du groupe tachelhit. Les Aït-Ayyach appellent le côté de la tente ouvert vers l'intérieur du douar : *imi n tggurt n tgemmi*; et l'autre : *imi n tggurt n berra*. Le mot *taggurt* avec le sens d'ouverture figure aussi dans ces expressions.

On conviendra que le nom de la « porte », appliqué à une construction qui n'en comporte pas, paraît au premier abord étrange. On en justifierait peut-être l'emploi en songeant que l'habitant de la tente est, en même temps, propriétaire d'une maison sise à l'*ighrem*, et que sans doute, par analogie, il applique à ses deux demeures le même mot pour en désigner la porte. Or, il n'en est rien : il appelle *lbāb* ou *nbāb*, la porte de sa maison. Force est de s'arrêter sur le mot, dans les acceptions particulières qu'on va lui trouver.

*taggurt* est bien le nom de la « porte » ou mieux de l'entrée de la tente en quelques tribus : Aït-Yousi, A.-Sgougou, A.-Mguild; *taggiurt*, chez les A.-Seghrouchen. Mais, chez les transhumants, l'usage est d'évaluer le nombre de tentes d'un douar ou d'une fraction en utilisant *taggurt* et non *aḥam*. On dit : *mešta n tggura as tellam g igrem?* (Aït-Yousi) « Combien de *taggurt* comptez-vous à l'ighrem ? » Dans le Sud, les Chleuhs comptent

par « foyers », *takat*. Évaluer en « portes » le nombre de tentes qui en sont dépourvues ne peut s'expliquer qu'à la condition de trouver à *taggurt* un autre sens.

Or, on en signale plusieurs autres. Chez les Zayan, les Zemmour, *taggurt*, pl. *tiwîra*, se rapporte à « la petite cour sur le devant d'une tente, entre les piquets ». Les Aït-Sadden, à peu près fixés aujourd'hui, entendent par *taggurt*, le « petit espace devant la porte d'une chambre » ; la porte se disant *tiflut*. Il ne saurait y avoir ici la moindre confusion : c'est évidemment le même mot avec le même sens. Les Beni-Mtir donnent à *taggurt*, pl. *tiggura* et *tiwura*, un double sens : c'est à la fois la « porte » ou mieux le « pan » du rideau qu'on soulève pour entrer, et la « part de terrain attribuée à toute tente ». Ce dernier sens est nouveau.

En effet, par *taggurt* il faut entendre la tente, son mobilier et tous les biens qu'elle comporte (A.-Sgougou, A.-Mguild, A.-Yousi, etc.). Mais c'est dans les tribus berabers du Sud que le mot, avec cette signification, jouit de la plus grande extension, étant entendu que la maison y remplace la tente.

Un djicheur des Aït-Atta, pris les armes à la main, me conta jadis que, lorsque les nomades s'emparent d'un *igrem* (ksar), ils s'en partagent les biens qu'ils tirent au sort : « *âtn ilân i tûura* » pour *tiwura*, pluriel de *taggurt*. Chaque part, appelée *taggurt*, comprend une maison, *taddârt*, un jardin, *urti*, une aire à battre, *anrâr*, des champs, *igran*, des palmiers, *iferhan*.

De même, chez les Aït-Merghad (Aït-Aïssa-Izem, Aït-Bercha, Aït-ben-Hakki), *tagurt* ou *taggurt* désigne des « biens-fonds », y compris l'habitation appelée *tamezdâht*. Dans les régions déshéritées où l'eau a plus de valeur que le fonds, la part d'eau porte aussi le nom de *taggurt*, à Gourrama, par exemple, où l'on dit : *taggurt nwamân*, pl. *tiwûra* et *taggurin*. On l'évalue à l'aide de la *tanast*. En tous ces lieux, la « porte » se dit *tiflut*, mot qui signifie « planche, madrier ».

Au surplus, quand les transhumants procèdent à des partages de terre, ils ne font qu'appliquer le système des Aït-Atta. La part revenant à toute tente est une *taggurt*, la partie en « réserve » ou en « trop » et non distribuée se nomme *amagûr* ou *tamagûrt*, de *ager* ou *agur*, « dépasser, surpasser, être de reste ». Chaque douar, chez les Beni-Mtir, possède son *amagûr*, où, le cas échéant, on installe un individu qui désire s'adjoindre

à une tente ou au douar. On en fait parfois cadeau à un chef, à un notable, ou bien le caïd s'en empare s'il est assez puissant. Mieux fixé sur l'origine de ces expressions, nul doute qu'on saisirait sur le vif le sens de la propriété en pays de transhumance. Qu'elles soient, par ailleurs, relevées en toponymie, rien qui ne puisse surprendre.

A un croisement de pistes dans les environs de Rich, une indication kilométrique signale la direction de *Tamagurt*. Sur la route de Khenifra à Azrou, près du Foutm Tguett, il y a un lieu dit : *taggūrt itzem*. Me trouvant dans ces parages, chassé par une tempête de neige et réfugié dans une tente, le propriétaire m'en donna la traduction arabe : *ḍār ssbaε* et non *bāb ssbaε*, comme il aurait dit si, dans son esprit, *taggūrt* pouvait avoir le sens de porte. Or, pour les Berbères bilingues, *ḍār* — nom de la « maison » chez les citadins — correspond à *taggūrt*, ou encore à *amazir* (Guerrouan), qui signifie un champ, une terre à fumer, un campement, autrement dit un bien-fonds comme *taggūrt*.

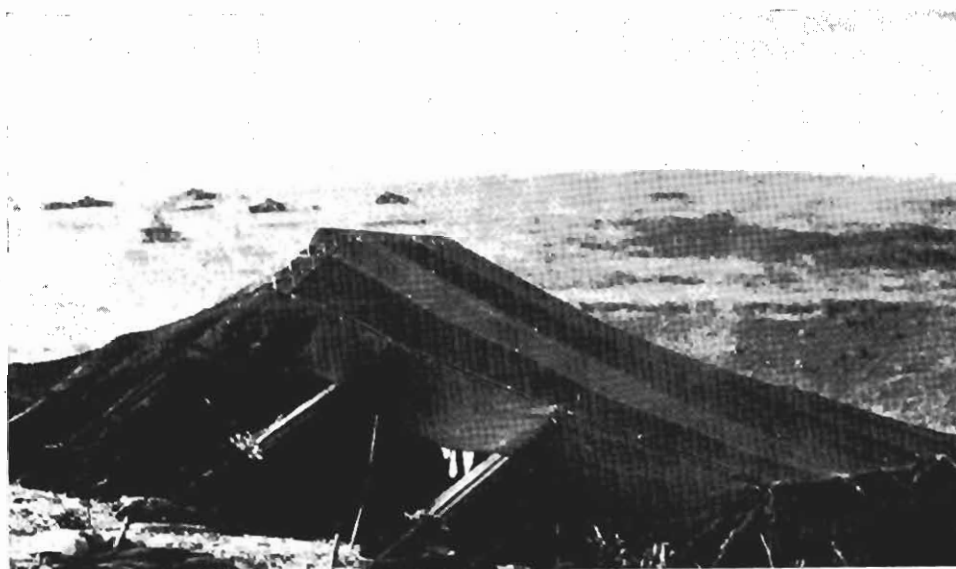
Si l'on insiste sur le mot, c'est que l'étymologie semble en être fixée. On lui a consacré toute une étude (1) dans laquelle, il est vrai, ne figure aucune des formes et des acceptions rapportées ci-dessus. Avec le sens unique de « porte » *taggūrt*, connu, au Maroc, des Chleuhs, en même temps que *tiflūt* (et ses variantes *tawūrt*, Rif, Beni-Iznacen, Beni-Snous, *tawūrt*, Mزاب, Ouargla, *tabburt*, Zouaoua, *taḍḍurt*, Ghdamès) fait partie du vocabulaire commun à la presque généralité des parlers. Mais le touareg *tahort*, d'après de Foucauld, désigne un mode de fermeture ; c'est la « pièce mobile qui sert à fermer une ouverture faite pour entrer ou sortir ». Le mot serait le nom verbal de *ehér* « fermer » en Ahaggar, correspondant en d'autres parlers de *eḍer* ou de *wer* « boucher ». Mais dans quelle mesure l'étymologie proposée, très acceptable au surplus, explique-t-elle *taggūrt* des transhumants et des Berabers du Sud avec le sens particulier « d'habitation (tente ou maison) et de ses biens-fonds ».

Ne pourrait-on pas assigner au mot beraber, tout au moins, une autre origine ? Les historiens de l'Afrique du Nord, Gsell (2) notamment, rapportent le passage de Salluste (3), où il est dit que les Gétules habitent dans des huttes dépourvues de fenêtres et appelées *tuguriis*. On peut les supposer

(1) A. Basset, *Le nom de la « porte » en berbère*, in *Mélanges R. Basset*, t. II.

(2) S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. V, p. 217-240.

(3) *Bellum jugurthinum*, XIX.



Tente de Guerrouan.



Transport d'une tente et de ses bagages à dos de mulet (Guerrouan)



faites du genre de celles dont la tente actuelle a pris la place. On a dit précédemment qu'il serait peut-être possible d'en rétablir le nom. Le supposer sous la forme *taggürt* elle-même, serait-ce si déraisonnable?

### Le montage d'une tente

Le montage de la tente est une occupation essentiellement féminine. Il semble bien qu'il en soit ainsi dans toute l'Afrique. Les hommes transportent les bagages à pied d'œuvre et s'occupent des troupeaux.

On commence par la déplier, puis à l'étaler sur l'emplacement choisi qu'on a, au préalable, nettoyé des pierres et des herbes. Les femmes se munissent alors d'un maillet plat à deux manches *taggunt*, ou rond à un seul manche *asduz*, et enfoncent les piquets. D'abord ceux de l'*adriq uḥāmmār*; puis ceux des quatre coins, *tigemmora*. A ce moment, la femme, qui peut avoir travaillé seule, demande l'aide de deux ou trois voisines. Elles montent ensemble les *tirsal* sur la poutre faîtière en se glissant sous la tente étendue à terre; puis soulèvent la charpente qu'elles dressent debout. Une grande habitude leur permet d'enfoncer à coup sûr les piquets aux distances voulues. S'ils étaient trop éloignés ou rapprochés, il suffirait, selon le cas, d'enfoncer les *tirsal* dans la terre ou de les relever légèrement en les posant sur des pierres.

C'est lorsque la tente est debout qu'elles placent les perches, *iṣmūdēn*, et tendent les *ifassen* en enfonçant les piquets de devant. Elles rentrent ensuite les divers objets épars sur le sol et s'occupent enfin du repas. Le douar est en route depuis le matin, les gens sont fatigués.

Il reste à effectuer la partie la plus importante de leur besogne : épinglez les rideaux, *iseglāf*. Elles doivent, pour cela, s'entendre avec les voisines qui campent en face d'elles. L'usage veut qu'elles accrochent en même temps les rideaux de leur tente respective. Passer outre la coutume, c'est s'exposer à des reproches sans fin, à des querelles de femmes, qui bouleversent la paix de tout un douar.

Cependant le danger le plus grave, auquel sont exposés les voisins et parfois le douar en entier, ne réside pas dans l'oubli de cette pratique, mais plutôt dans la non-application d'une règle d'urbanisme, si l'on peut dire.

Dans l'implantation de la tente qui prend sa place normale dans le cercle du douar, il est avant tout une précaution à prendre, celle d'éviter

que l'un de ses angles soit en direction de l'ouverture de la tente voisine, de droite ou de gauche. On accuse la pointe, la corne qui « vise » le voisin d'être la cause des ennuis qui s'abattent sur lui, ses biens et ses troupeaux. Force est de démolir la tente si l'on s'est trompé et de la rebâtir différemment. Si c'est intentionnellement qu'on l'a ainsi édifiée, le voisin « visé » n'a plus qu'à se défendre. Magiquement d'abord, en contrariant les effets du sort au moyen d'un crochet de bois *ahrib* aux pointes écartées, suspendu à la tente par un fil rouge, ou d'une marmite noire qu'on maintient le fond en l'air sur un angle.

Mais ces pratiques ne peuvent qu'atténuer et non éviter les malheurs dont la tente est menacée. Les gens de la tente « visée » ne trouvent souvent leur salut que dans la fuite : c'est parfois dans le sang que se règle le refus d'observer un principe d'urbanisme, qui prend sa source, comme on le voit, dans la magie.

Les hommes occupés à d'autres travaux ne participent pas au montage de la tente. Toutefois un usage relevé, en particulier, chez les Zemmour veut que le maître enfonce lui-même le premier piquet, celui de l'*adriq uḥāmmār*, sur lequel il a déposé une poignée d'herbe (1). Il frappe quelques coups et remet le maillet à l'une des femmes, qui poursuit seule le travail inauguré de la sorte. Ce serait là un *fal* de verdure destiné à assurer la prospérité de la tente et des troupeaux.

\*  
\* \*

Le vocabulaire du transhumant utilise diverses expressions pour traduire l'idée de « bâtir » une tente. Certaines sont sans grand intérêt : *bnu aḥam*, Zemmour, etc., f. h. *ubennu*, correspondant à *ēbna*, A.-Seghrouchen, Beni-Snous (Zénète), de l'arabe بِنَى, — *sbedd aḥam*, Zemmour, etc., litt. : « dresser, mettre debout », f. f. de *bedd* « être debout, s'arrêter », familier à presque tous les dialectes, — *siliḥ aḥḥam*, B.-Iznacen, Zekkara, etc., f. f. de *ali* « monter ».

D'autres, au contraire, deux tout au moins, *esk* et *sej*, dont la présence est assez inattendue, méritent un examen moins rapide.

Le premier, *esk*, est un verbe de la forme *eC'C'* faisant au parfait *iska*.

(1) *g ḥa nubennu aḥam, ḥa itamēs urqas azdus, ig ša uḥašlāf azeḡsa nnāḡ ugerro uzerzu n triqt all itedz nnagas, iuš it i tmeffūt atedz izursa dnin* (Aït-Ouribel).

Le substantif verbal s'observe sous l'aspect *tameskiut*, Zemmour; *meskiut*, Zayan. L'aire d'extension du mot paraît limitée jusqu'ici au groupe des Imazighen. Nul doute qu'on le signalera dans les parlers berabers du Sud et du Haut-Dra quand ceux-ci seront connus. Il n'est pas sûr qu'on puisse rapporter à la même racine supposée *SK*, *taskka*, pl. *tiskiwin*, signalé par Destaing chez les Idaou-Semlal avec le sens d'« étage » (1).

Par contre, le verbe, sous une forme quelque peu modifiée, s'observe en des points extrêmes de la Berberie : *esk* « bâtir », parfait : *iška*, Ghat (2); *eštš*, Dj. Nefousa (3), parfait : *iššu*; *iuska* « il a bâti », Zenaga (4). Dans l'aire immense comprise entre ces extrêmes, le mot ne semble pas avoir laissé de trace. Il est vivant au Maroc et en Tripolitaine, chez des Senhadja d'une part, des Zénètes de l'autre. L'Arabe (Oranie) connaît une forme *smek* signifiant « soulever, relever le pan d'une tente » dans l'expression *smek stār*, et « bâtir une tente » dans cette autre *smek elh̄ma*. On ne saurait songer à y ramener la forme berbère *esk*.

L'autre forme *zej* a un domaine plus réduit encore, limité au Maroc seul : Beni-Mguild, Beni-Mtir. La forme d'habitude est *seq*, le substantif verbal *tizji* (5). Mais les dérivés figurent dans un nombre considérable de parlers avec des sens assez voisins de « maison, chambre ou mur » généralement construits de pierres.

Avec le sens de « maison » : *taseqqa*, pl. *tizeguwin*, Zouaoua (6), — *taseqqa*, Sened (7), — *taseqqa*, pl. *tizejua* « maison de terre avec terrasse », Beni-Messaoud (8).

Avec le sens de « chambre » : *taseqqa*, Ouargla (9), — *haseqqa*, Chenoua (10), — *tasqa*, pl. *tsóqwā* (11), chambre et maison, Sokna — *tahaqqa* « cellier », Ahaggar (12), et « petite maison », Taïtoq.

(1) Destaing, *Vocab. français-berbère (Sous)*, p. 117.

(2) Nehlil, p. 132.

(3) C. de Motylinski, p. 124.

(4) R. Basset, *Ét. sur le dial. Zenaga*, p. 86.

(5) Laoust, *Cours de berb. maroc. (M. C.)*, 2<sup>e</sup> édition, p. 106.

(6) Boulifa, *Méth. de langue kabyle*, p. 530.

(7) Provotelle, *Ét. sur le dialecte berbère de la glāa de Sened*.

(8) Destaing, *Dict. français-berbère (B.-Snous)*, p. 206.

(9) Biarnay, *Ét. sur le dial. berb. d'Ouargla*, p. 330.

(10) Laoust, *Ét. sur le dial. berb. du Chenoua*, p. 12.

(11) Sarnelli (dott. T.), *Il dialetta berbers di Sokna, in Africa italiana, 1924-25*.

(12) C. de Motylinski, *Gram. et Dict. touaregs*, p. 196.



Avec le sens de « terrasse » : *taseqqa*, pl. *tizjewin*, Rif, Aït-Wariaghel, Aït-Ammeret, Beni-Iznacen (1).

Avec le sens de « mur » : *taseqqa*, Ghdamès (2), — *azeca*, Guanche, de Lanzerote et de Fuerteventura.

Ces expressions se présentent au point de vue morphologique avec une uniformité remarquable. Elles sont également familières au Berbère Marocain, à la différence près qu'il les utilise avec un changement de vocalisation. On a déjà signalé les mieux connues : *tizēqi* « pièce du magasin collectif servant de grenier et de magasin à paille », A.-Isaffen ; *izgi* « rucher installé sur la terrasse », A.-Bou-Oulli (3).

\*  
\* \*

De l'examen de ces formes ne serait-on pas en droit de conclure que la racine *ZĠ* désigne une habitation fixe, solide, construite en murs de pierres ou de terre, et vraisemblablement couverte en terrasse ? La présence de *sej* « bâtir une tente » du Beraber transhumant n'infirme pas l'hypothèse. Il faut, en effet, en prendre son parti : il n'existe pas, à proprement parler, de vocabulaire particulier au transhumant qu'on ne puisse opposer au sédentaire. C'est jusqu'ici le résultat le moins discutable de nos observations.

Mais, à un point de vue plus restreint, on remarque que *esk* et *sej*, avec le sens de « bâtir », sont en concurrence dans le monde des transhumants. Est-ce à dire qu'à l'origine ces expressions désignaient deux genres différents d'habitations ou deux modes de construction ? Par exemple, l'un plus léger et plus portatif que l'autre fait de pierres et de terre ? Souterrain ou en surface ? Couvert d'un toit ou d'une terrasse ? L'indigence de notre documentation actuelle laisse ces questions sans réponse. La technique de la construction en Berbérie est à peine connue. Et en dernière analyse, plus qu'à la linguistique, c'est à elle d'avoir le dernier mot.

### Réparation de la tente

Un flij ne dure guère plus de cinq ans. Au delà il prend facilement l'eau et il faut le remplacer. On l'utilise alors à la confection de la petite

(1) Biarnay, *Ét. sur le dial. berb. du Rif*, p. 27.

(2) C. de Motylinski, *Ét. sur le dial. berb. de R'damès*, p. 139.

(3) *Mots et choses berbères*, p. 2, n. 1.

tente des bergers. Une bonne maîtresse de tente tient toujours en réserve un ou plusieurs flijs qu'elle destine au remplacement du flij usagé.

Mais, si experte qu'elle soit dans l'art du tissage, elle ignore celui de la couture. Cette femme qui tisse des *rrahala* avec des doigts de fée ne tire pas l'aiguille. Coudre n'est pas chez les Berbères une occupation féminine. Le fait est connu. C'est le taleb du douar qui taille, répare et coud les vêtements. On assiste en tribu à ce spectacle, étrange à nos yeux, d'une femme obligée de se rendre à la mosquée demander l'aide du fqih pour réparer sur elle son vêtement déchiré.

A des hommes incombent le soin de coudre les flijs tissés par les femmes, de remplacer les vieux par de neufs, de faire avec leurs longues aiguilles toutes les réparations utiles. On les nomme *imegnan*, les « couturiers ». Ils se servent d'une aiguille, *tisegnît*, de gros fils de laine, *issegna*, et donnent à leur travail le nom de *tigni uham* « couture de la tente », mot dérivé, comme les précédents, du verbe *gni* ou *gnu* « coudre ».

Un travail en apparence aussi simple se complique de rites spéciaux auxquels participent les gens de la tente, les enfants et les gens du douar, plus particulièrement les femmes. Ils sont restés ignorés jusqu'ici. On décrira en détail ceux qu'on a pu observer chez les Aït-Naâman, de la tribu des Beni-Mtir. Mais ils valent dans leur ensemble pour les autres.

Dès qu'on s'est mis d'accord sur le jour, le maître de la tente part à la recherche des *imegnan* dont il sollicite le concours en des termes comme ceux-ci : « Demain, si Dieu veut, venez nous aider à coudre ! *asekka s rebbi addūd* «*awnaṭāj anēgnu.* » De leur côté, les femmes moulent le grain nécessaire à la préparation du repas qu'il est d'usage de leur offrir et qu'on nomme *leftūh uham*.

Les invités s'amènent le matin à la première heure, prennent le déjeuner, *lefḍor*, préparé à leur intention et se mettent aussitôt à découdre les flijs de la tente à réparer. Ils commencent par le milieu en se servant d'un couteau. Pendant ce temps, les femmes avisent un endroit propre à proximité de la tente. Elles le débarrassent des pierres et le balaient. Elles y étalent les flijs neufs ; elles les battent fortement avec des perches en les aspergeant d'eau afin de les allonger et de les assouplir. Elles les mettent ensuite à côté des flijs anciens qu'on vient de découdre et qu'on reconnaît encore propres à l'usage. Ce premier travail achevé, elles cèdent la place aux *imegnān*.

L'un d'eux, muni d'un fil fait de la fibre desséchée de palmier-nain, *azūf usliw*, enduit de beurre par les femmes, coud quelques points dans un des flijs du milieu en prononçant la formule consacrée : *mismillah* « Louange à Dieu ! » Ou encore, introduit dans la couture une petite palme de doum, dont la couleur, considérée comme *fal* de verdure, est signe d'abondance.

Le rite accompli, les *imegnān* se mettent à coudre à points longs et solides, aidés par les enfants qui leur enlèvent les fils des flijs décousus. Ils vont, sur leur conseil, les cacher sous une pierre ou une bouse sèche dans l'espoir de les retrouver changés en colliers de perles.

Le travail est mené avec entrain, dans la joie générale qu'expliquent la présence des enfants et les visites qu'on reçoit. La coutume veut en effet que les femmes du douar viennent présenter leurs vœux à la maîtresse de la tente. Elles lui apportent du grain, maïs, orge ou blé ; elles en répandent une poignée sur les flijs en disant : « Puissiez-vous en charger des chameaux et des mulets ! *ad-asin ileğman, asin iserdan !* » A quoi on répond : « A la prochaine, nous vous le rendrons quand ce sera votre tour de coudre ! *s læqba ad-aūn-nrār addāy tgennūm !* »

Le rôle des *imegnan* se termine avec le cousage des flijs. A ce moment on leur apporte de l'eau ; ils se lavent les mains en laissant tomber des gouttes sur la tente : ces gouttes, à leurs yeux, simulent la pluie. Ils espèrent en agissant ainsi qu'il ne se formera pas de gouttières dans la nouvelle tente : *ħma ur itteg uħām timeqqa*. Chez les Beni-Mguild, ils s'approchent de la maîtresse de la tente ; ils enroulent autour de sa tête les fils de laine qui leur restent en disant : « *tusid anezgūm !* » Ce qui se peut traduire : « Tu as eu bien des soucis pour tisser les flijs et te voilà récompensée : ta tente est maintenant solide. » Puis, sur la tente étendue sur le sol, les *imegnan*, auxquels s'adjoignent les gens du douar alors présents, s'installent pour manger le couscous, *afettal*, qu'il est d'usage de leur offrir.

Il reste à transporter la tente à l'emplacement qu'elle doit occuper. Un usage généralement consacré veut de ne jamais la rebâtir au même endroit. Au femmes, maintenant de travailler.

Elles replient tout d'abord les flijs en forme de gros ballot sur lequel elles placent tour à tour un maillet à enfoncer les piquets *taggūnt*, un petit sac de farine, une peau de mouton, *alemsir*, une chaîne, une bride de cheval et un jeune garçon tenant un agneau dans les bras. Elles transportent le

tout en s'aidant de perches glissées par-dessous, en s'arrangeant de manière à atteindre l'emplacement de la tente à la troisième pose. Elles s'arrêtent et se reposent en effet trois fois, et poussent chaque fois un long youyou. Elles disent en arrivant : « *iwa genn ilejmān!* Que les chameaux se couchent ! » Elles font encore allusion aux sacs de grains que des chameaux sont censés apporter. Elles retirent un à un les objets transportés; font descendre l'enfant et l'agneau et dressent la tente sans autrement tarder.

Le sens de la petite cérémonie est évident. Le jeune garçon symbolise la famille; l'agneau, le troupeau qu'on désire accroître en nombre; la chaîne, le bétail; la bride, le cheval; le sac de farine, les provisions qu'on ramène joyeusement au douar avec la demeure remise à neuf.

La tente une fois dressée, il appartient à un homme d'enduire le faite de beurre et d'y attacher une sorte de collier, *tiseddiin*, fait de fils de laine. De leur côté, les femmes se groupent autour de la maîtresse de la tente; elles lui confectionnent un gros chignon *iqeffi* avec des fils non utilisés à la couture des flijs et lui remettent un panier qu'elles ont rempli de cardes. La maîtresse de la tente fait alors mine de partir en donnant des signes évidents de grande colère. « Qu'as-tu? lui demande-t-on, *makem iagen?* » — « Je m'en vais, je n'ai que faire d'une tente où il pleut, *iga uḥam uḏdid, la itegga timeqqa, ddiḥ ad-edduḥ g-wīnu, at-zriḥ mait riḥ!* » On la calme : « Reviens, lui dit-on, désormais il n'y pleuvra jamais plus! *iallah atayed s-aḥam-ennem ur sar igi timeqqa!* »

S'il le peut, le maître égorge un mouton ou une chèvre, ou à défaut quelques poulets. Le souper, *imensi*, auquel prennent part les *imegnān* et les voisins s'achève par des vœux que prononcent les invités : « Que Dieu fasse prospérer ta tente, disent-ils au maître de la tente : *ad-aš-iseḥḥer rebbi aḥam enneš!* » Il remercie en ces termes : « A l'année prochaine, s'il plaît à Dieu, puissiez-vous emporter tous nos vœux! : *leqba n imal nšaallah iddu jurun wenna iṣebḥen!* »

On relève dans ces pratiques un ensemble de rites et un mode de travail que l'étude des coutumes berbères a rendu familiers. Le transhumant qui répare sa tente ou en confectionne une neuve tient avant tout à ce qu'elle soit semblable à l'ancienne. Par des gestes appropriés, procédant de la magie symbolique, il croit, d'une part, la mettre à l'abri des intempéries, de la pluie, et, de l'autre, s'assurer une source abondante de profits concernant sa famille, ses troupeaux, ses récoltes.

Aux paroles dont s'accompagnent certains rites, le nom du chameau se trouve parfois assez curieusement associé. Pourtant le transhumant n'utilise pas les services de cet animal, qui, au surplus, aurait peine à vivre dans sa montagne. Est-ce à dire que, venu du Sud par petites étapes, il ait gardé souvenir du temps où le chameau figurait dans son cheptel ? Ou qu'il ait hérité en même temps du nouveau mode d'habitation et des rites qui président à son édification ? On a supposé que l'acquisition de la tente arabe s'était réalisée par l'intermédiaire des grands nomades zénètes qui furent aussi de grands chameliers. A ce compte, les rites décrits ci-dessus ne peuvent que venir confirmer notre hypothèse.

Quant au mode de travail employé, il rappelle incontestablement la pratique de la *tiwtzi* si fort en faveur dans le monde berbère. Les femmes de la tente, aidées de leurs voisines, participent à un travail déterminé, n'exigeant pas l'aide d'une main-d'œuvre spécialisée, mais étant par définition essentiellement féminine. Elles transportent et montent une tente dont des hommes — certains hommes — ont cousu les flijs : coudre étant une occupation masculine.

Par ailleurs, les *imegnân* se distinguent du commun, non point par une sorte d'habileté professionnelle, mais par la baraka dont on les croit détenteurs. Ils jouissent de la considération due aux gens vertueux et pieux. Ils possèdent, croit-on, le don de la réussite. Une tente cousue par leurs soins ne peut qu'abriter une famille heureuse. Ils ne reçoivent aucune rétribution pour leur travail. Ils se contentent de la réception qu'on leur fait, du repas qu'on leur offre et qui revêt de ce fait un caractère quasi sacré.

### Le mobilier

Pas plus que le grand nomade algérien, le transhumant marocain n'alourdit son convoi de bagages encombrants. Il laisse à l'ighrem, dans ses magasins, ses provisions de grain, ses réserves de laine, de beurre, ses instruments aratoires, charrue, joug, bâts et selles, tout ce qui apparaît superflu au genre de vie qui sera le sien, selon les saisons, au jebel ou à l'azaghar. Si réduit qu'il soit, son mobilier n'est guère différent de celui du sédentaire. Ils ont de commun, avec leur indigence et leur caractère archaïque, des appellations semblables. Il y a, à cet égard, une identité absolue. Et, si un avantage devait être porté à l'actif de l'un, ce serait sans

conteste au profit du transhumant. Il possède un luxe, que constitue sa richesse de tapis, complètement inconnu ou presque du sédentaire.

En pays de transhumance, l'industrie familiale ne souffre pas encore des atteintes de la concurrence de la manufacture étrangère. A l'exception de sa vaisselle de terre, la femme berbère confectionne de ses propres mains, non seulement la tente, mais encore de nombreux objets de ménage. La laine de ses moutons, le poil des chèvres, les peaux, l'alfa ou le jonc lui offrent une matière première abondante et bon marché.

Le maître de la tente se procure à Meknès ou à Fès, dans ses ksours ou ses villages, ou dans les marchés régionaux, la charpente de sa tente et sa vaisselle de bois, auprès d'artisans dont les plus renommés sont les Aït-Boumzil qui ravitaillent les Zayan, les Ichqern, etc., et les Beni-Yazgha, les Zemmour (Aït-Ouribel et Aït-Ouahi). Le cèdre des forêts de l'Atlas leur fournit un bois facile à travailler, léger et de conservation presque indéfinie. Quant aux objets de fer, les forgerons et maréchaux-ferrants, d'origine saharienne comme les potiers, lui procurent, selon la saison, le soc de sa charrue, des ciseaux à la tonte, une faucille à la moisson et en tout temps la ferrure des animaux.

Avant de dresser l'inventaire de ce mobilier, on peut demander à la linguistique quelques indications utiles sur le terme générique de « récipient, outil, instrument ». On sera ainsi amené à signaler une pièce du mobilier, ignorée du sédentaire, mais commune aux transhumants et aux nomades africains.

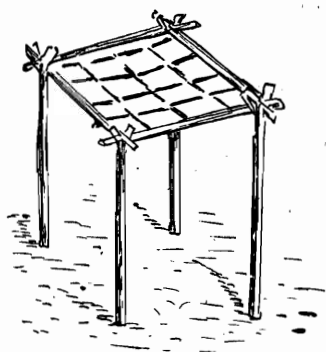
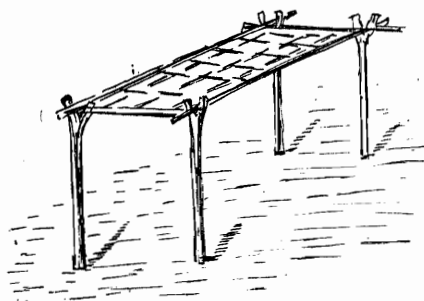
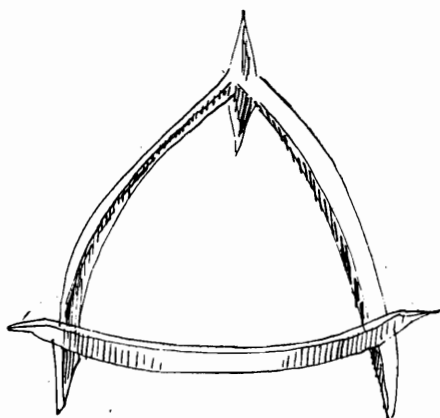
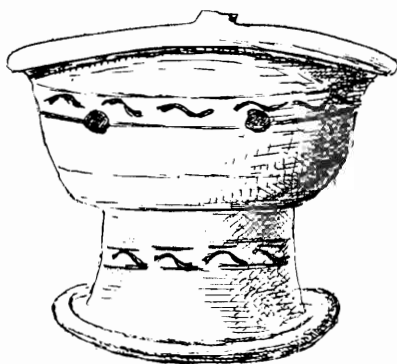
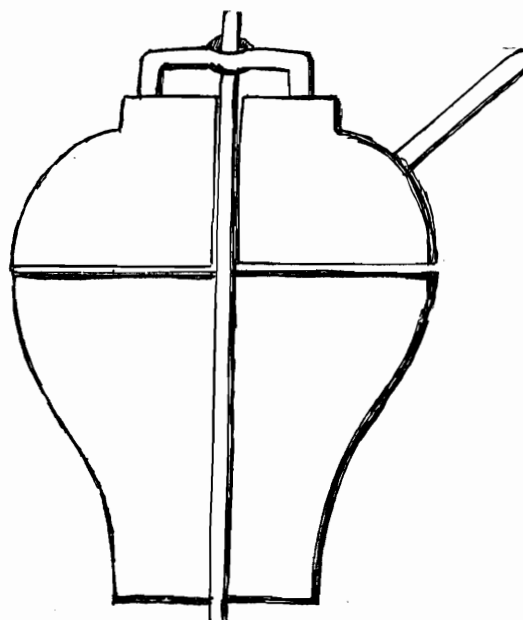
\*  
\* \*

On relève :

a) *lmaʿaūn*, pl. *lemmuʿān*, désigne chez les Zemmour les ustensiles pour le thé et la préparation des aliments. Le mot est arabe ماعون « ustensile, vase ». Chez les Aït-Sadden, *lmaʿānt*, pl. *lummāʿen*, est plutôt une marmite de terre au fond arrondi, et munie de quatre petites anses pleines.

b) *iqšušen*, Zemmour, Aït-Ndhir, A.-Ouirra, A.-Seghrouchen. C'est de toute évidence un pluriel berbère de l'arabe فش « effets, bagages ». Chez les Zemmour, le mot s'applique plus spécialement à l'ensemble des tapis, nattes et vêtements.

c) *afesku*, pl. *ifeska* et quelquefois *ifeskan*, Aït-Ndhir, Izayan, Aït-Sgougou, Ichqern, Aït-Mguild, et aussi chez ceux-ci : *ifesšan n aittšin*

FIG. 11. — *Aru n-iduda* (Zayan).FIG. 13. — *Tasgaidut* (B.-Mguild).FIG. 12. — *Aruku* (Ait-Izdeg).FIG. 14. — *Inyan* (B.-Mguild).FIG. 15. — *Lmežmār* (Khenifra).FIG. 16. — *Moulin à bras* (Taza).

(Aït-Faska) « ustensiles domestiques ». Le mot figure dans le vocabulaire des Chleuhs, Haha, Ras-el-Oued, Idaou-Semlal, Aït-Baâmrân, Tlit, sous la même forme : *afešku*, pl. *ifeškan*.

d) *tilûla*, Zemmour, Zayan, Ichqern, etc.; c'est un féminin pluriel; le singulier n'est nulle part signalé. Le mot désigne de préférence le service à thé. Les Zayan le prononcent *tidžūdža* ou *tidûda*. On l'a rapproché du Touareg *ilalen*. Si l'étymologie supposée est exacte (1), *ilâl* « aider », *tilula* est le correspondant exact de l'arabe ماعون, ou mieux du pluriel موعان, dérivé d'une racine عون de même sens.

Les divers objets mobiliers occupent toujours une même place : les ustensiles de cuisine à la portée de la main, près du foyer; plus loin, les tapis et les vêtements, mieux abrités entre les *tirsal*, sur des filets.

Les Zemmour donnent le nom de *aruk* ou *arugg(wa)* à ces filets. Chaque tente en possède au moins deux. Un de grandes dimensions, établi entre les montants de la tente et sur lequel on plie en tas, parfois jusqu'à hauteur du faite, les tapis et les vêtements : d'où le nom de *iqšusen* — celui de ces effets — qui lui est encore donné. Un autre, plus petit et carré, disposé près du moulin et destiné aux différentes sortes de tamis.

Les Zayan l'appellent *aru*. Ils disent, selon le cas : *aru iqšusen* (effets) ou *aru n dūda* (fig. 11) (pour *tilula*, ustensiles). Les charbonniers qui dressent leurs cabanes dans les clairières des forêts l'appellent *tarūkt*.

Ce sont évidemment les mêmes mots auxquels on rapportera *aregg*, Djebel Nefousa, *uriš*, Fossato (2), employés l'un et l'autre également avec le sens de « filet ». On notera qu'ils sont zénètes, comme sans doute les suivants, connus au Maroc, avec des acceptions légèrement différentes : *iragen*, Nord de Taza, « liens de tirage de la charrue »; *arāq*, pl. *iragan*, Senhadja des Sghaïr (3); *rāq*, pl. *irūqa*, Rif (Iboqqoyen, Aït-Ammeret), « lieu, emplacement », occupé jadis par un objet similaire.

La racine supposée *RK* fournit au surplus un nombre imposant de dérivés qui se répartissent indistinctement dans tous les parlers avec des sens divers, quoique voisins, se rapportant, semble-t-il, dans l'ensemble, à l'idée d'un outil servant « à porter ou à contenir quelque chose ». Les plus importants ont été signalés.

(1) *Mots et choses berbères*, p. 579.

(2) P. Beguinot, *Saggio di Fonetica del Berbero Nefusi di Fassāto*, p. 27.

(3) Renisio, *op. cit.*



On remarquera que les sédentaires du Sud marocain font grand emploi du mot. Dans le Sous, notamment, *taraka* désigne le « mobilier » d'une maison, et *aruku*, pl. *irukâten* (1), les « ustensiles ». Mais ce dernier y est en concurrence avec *ifēškan*, déjà signalé : selon les régions, l'un d'eux a pris un sens péjoratif. Chez les Aït-Atta et les Aït-Izdeg, *arukū* (fig. 12), pl. *irukuten*, est le nom de la « marmite » destinée à la cuisson du cous-cous. Chez les Beni-Iznacen, *arekkut*, pl. *irekkat*, désigne un « tamis, crible ou tambourin ». A Siwa, à l'extrémité orientale du domaine berbère, *terkūt*, pl. *terkūa*, est un « récipient pour l'huile ». En Touareg Ahaggar, *eruku* est encore le « bât fabriqué avec des bois recourbés et liés ensemble, et servant au transport des outres du puits à la tente ».

Il y a un rapport évident de sens et de forme entre ces expressions, et le nom de la « selle », *tarik*, pl. *tirika*, et ses variantes dues aux modifications du *k* selon les parlers, y compris le Zenaga (2) où *tirekt*, pl. *tirgein*, est une « selle de chameau ». Elles appartiennent en dernière analyse à la même famille que *arug*, le « filet du Beraber », qui a servi de point de départ à une revue sommaire et incomplète de ses dérivés.

A signaler des synonymes :

*taskaidut* ou *tasgaidut* (fig. 13), Aït-Mguild ;

*srir*, Izayan, et son diminutif *tasrirt* ;

*r̥h̥il*, Aït-Ndhir, et *tarāhilt*, Aït-Karkaït.

On retiendra ce dernier. C'est le nom du « filet » que le nomade arabe établit dans sa tente, à l'instar du transhumant berbère. Son étymologie رحل laisse entendre qu'il est destiné, lui aussi, au transport des objets au moment du changement de bivac.

De ces constatations on ne veut retenir qu'un fait. Le transhumant beraber — Sanhadja d'origine — désigne la pièce, sinon essentielle, tout au moins caractéristique, du mobilier de la tente arabe, par une appellation, dérivée d'une racine commune à la totalité des parlers, mais apparemment, dans ce cas particulier, de forme zénète.

\*  
\* \* \*

LE FOYER. — Il est du type souvent décrit et universel au Maghreb (3).

(1) *Mots et choses berbères*, p. 32, n. 1.

(2) R. Basset, *Ét. sur le dial. Zenaga*, p. 209.

(3) *Mots et choses berbères*, p. 50, et L. Brunot, *Noms de récipients à Rabat*, in *Hespéris*, 2<sup>e</sup> tr. 1921.

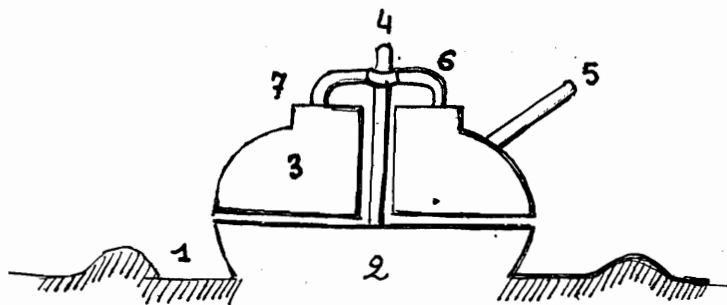


FIG. 17. — Moulin à bras (A.-Sadden).

1. *ahfur uzrey*. — 2. *igirf wadda*. — 3. *igirf wafalla*. — 4. *awām*. — 5. *ufus uzrey*. — 6. *tažerrart*. — 7. *taħelħult*, petit rebord d'argile qui entoure l'œillard.



FIG. 18. — *Taidurt* (Zemmour).

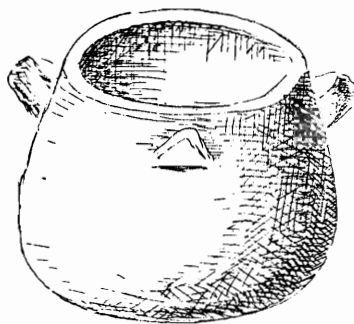


FIG. 19. — *Lmäzunt* (A.-Sadden).

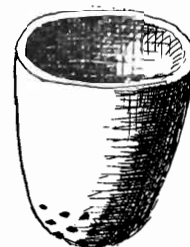


FIG. 20. — *Aogra* (Ait-Izdeg).

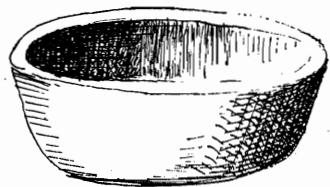


FIG. 21. — *Tahuwirt* (Zemmour).



FIG. 22. — *Tagenburt* (Zemmour).

C'est un trou rond creusé dans le sol, autour duquel on dispose trois pierres servant de support, ou un trépied de fer (fig. 14), d'emploi plus commode, et portant le même nom, *iniyan*, que les pierres. Le mot correspond à *inkān*, Ntifa, à *iniin*, Todghout, Drā (Tamenougwalt), où par extension il a aussi le sens de « cuisine ». Quant au foyer et à l'emplacement qu'il occupe, on le désigne sous une appellation commune au groupe des transhumants : *almessī*, A.-Ndhir, ou *ilmessī*, Izayan, etc., formée de *al* ou de *il* « endroit » et de *messi* pour *timessi* « feu ». Elle s'oppose à *takat*, pl. *takatin*, du groupe de la tachelhit (Sous, Ntifa, etc.); elle figure dans le vocabulaire des sédentaires du Sud, Aït-Izdeg (Haut-Ziz), et du Haut-Drā, comme du Nord (*ilemssi*), Toulal, *almessi*, pl. *almessīten*, A.-Sadden, et semble zénète.

La fumée s'échappe par les côtés relevés de la tente. Par mauvais temps, elle la rend difficilement habitable. En dehors des heures consacrées à la préparation des repas, le feu est éteint ou couve sous la cendre. L'hiver, on l'entretient, mais avec parcimonie. Si on le peut, on y brûle du charbon de bois, combustible rare et cher, de préférence aux souches de doum, aux tiges de retem, au menu bois demandé à la forêt et dont on a toujours une réserve que les femmes renouvellent par des corvées quotidiennes. Les jours de neige et de froid, les gens s'accroupissent autour de ce maigre foyer, les jambes relevées jusqu'aux cuisses qui, sous l'action de la chaleur, se couvrent de marbrures rouges et bleuâtres, appelées *timziṣlin*, pl. *tamziṣelt*.

Dans les tentes, même de condition modeste, il est fait usage d'un fourneau, *lmeṣmār* (fig. 15), qu'on alimente uniquement de charbon de bois et que l'on utilise spécialement à la préparation du thé.

\*  
\* \*

LE MOULIN. — On le trouve sous deux appellations qui se disputent visiblement la prééminence. La première, *azreg*, est familière au groupe Chleuh et Beraber du Sud, où on l'entend souvent sous la forme *azri*, comme chez les Beni-Mguild du groupe Nord. La seconde, *tassirt*, Zemmour, *tissirt*, pl. *tissār*, Izayan, A.-Ouirra, A.-Seghrouchen, A.-Warāin, est essentiellement une forme zénète. Dans les parlers qui utilisent les deux, *azriy*, pl. *izerien*, désigne tantôt le petit moulin à bras chez les Aït-Sadden,



Femmes en train de moudre.



Femmes berbères de Beni-Mguild en tenue de fête.



tantôt le moulin à eau (*asreg*) chez les Beni-Mtir; tandis que *tassirt* est le moulin à huile ou à eau chez les Aït-Sadden et le moulin à bras chez les Beni-Mtir.

Le petit moulin à bras du transhumant beraber est le plus simple et le plus portatif des types connus (1). Il figure aussi dans le mobilier des grands nomades algériens et de nombreux sédentaires. Il comporte deux meules hémisphériques s'appliquant l'une sur l'autre par leur surface plane, la meule volante pivotant autour d'un petit axe de bois planté dans la meule gisante. On le pose au moment de s'en servir sur une peau de mouton tannée, *alemsir*, destinée à recevoir le produit de la mouture. Il est d'un mauvais rendement; de plus, il demande l'effort de deux femmes assises l'une vis-à-vis de l'autre, l'appareil posé entre leurs jambes écartées. Elles l'actionnent ensemble de leurs deux mains fixées à la manivelle de bois. Toutes les tentes n'en sont pas pourvues. Dans l'agencement du douar, celles qui utilisent le même moulin voisinent généralement l'une auprès de l'autre.

A signaler un autre type de moulin, dont l'aire d'emploi s'étend aux Aït-Sadden, Aït-Seghrouchen, Beni-Yazgha, Hayayna et Oulad-el-Hadj, leurs voisins. Le croquis 16 montre le dispositif de l'appareil observé à Taza, où on le vend couramment dans les marchés, au prix de 10 à 20 réaux, selon les dimensions.

Les meules sont différemment taillées. La gisante s'allonge d'une sorte de pédoncule dont la base plane donne plus d'assiette à l'appareil. La volante offre une partie supérieure également plane. Une barre de fer, coudée à ses deux bouts, vient s'y insérer. En son milieu, un anneau sert de logement au pivot qui traverse les meules de part en part.

Chez les Aït-Sadden (fig. 17), la meule gisante repose dans une cavité circulaire, creusée dans le sol où s'accumule la farine. La meule supérieure porte un dispositif identique au précédent. La tige de fer transversale se nomme *tažerrārt*, et le pivot *awūm* : c'est aussi le nom du pivot de bois du petit moulin beraber (*agūm*, A.-Yousi, *agūm*, Zemmour, *žum*, A.-Seghrouchen, *yūm*, A.-Warāin). La meule se nomme *igirf* (cf. *agārf*, A.-Yousi, *guref*, A.-Warāin, etc.). On verse le grain par l'œillard dont on agrandit l'orifice par un bourrelet d'argile, *taḥelḥult*.

Le moulin comme le foyer sont l'objet de pratiques particulières en vue

(1) Cf. *Mots et choses berbères*, p. 41.

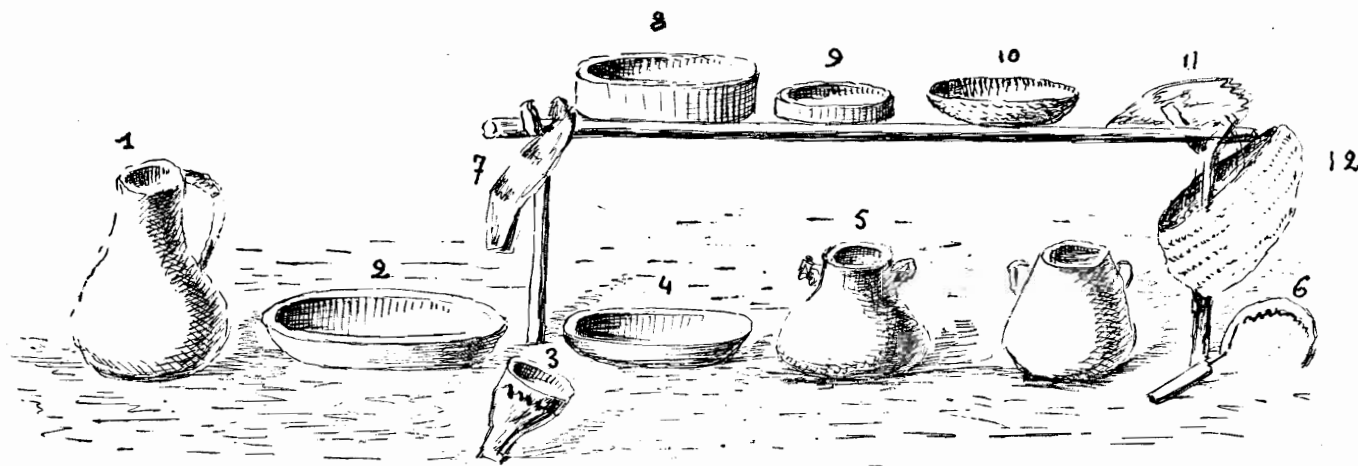


FIG. 25. — Ustensiles de cuisine disposés sur la *tasgaidut* (B.-Mguild).

1. *tağenbüert*. — 2. *tazlaft*. — 3. *iniftf*. — 4. *buğrum*. — 5. *asil*. — 6. *amgur*. — 7. *alemsir*. — 8. *tağlunt*. — 9. *štafo*. — 10. *isui*.  
11. *tahriř*. — 12. *tazgaut*.

d'en assurer la conservation et d'en écarter les influences funestes. Mais l'essentiel à ce sujet a été dit (1).

LES USTENSILES DE CUISINE. — La femme du transhumant ne fabrique pas sa vaisselle de terre à l'instar de la Rifaine et de la Kabyle. Ses ustensiles sont l'œuvre de potiers de profession, d'origine saharienne, qui tournent leurs objets au tour, les cuisent au four, et les vendent généralement nus, sans décor ni couverte, dans les marchés où ils les transportent dans de grands filets. Les tribus voisines de Fès ou de Meknès trouvent dans les souqs un ravitaillement facile et un choix varié d'ustensiles de toutes sortes. Pourtant, dans certains marchés de tribus (Khemisset par exemple), ce sont des femmes âgées, et non des hommes, qui vendent des produits grossiers, dont on ignore à la fois l'origine et le mode de fabrication.

L'étude de la céramique berbère est à faire. Des collections, déjà réunies bien qu'incomplètes, en montrent l'originalité et le caractère archaïque. La terminologie par ailleurs reste confuse et appelle de nombreuses précisions. Sous le bénéfice de ces réserves et dans l'attente d'une revision, on signalera sans plus, les ustensiles domestiques du transhumant.

Une marmite à fond arrondi, munie de petites anses, destinée à la cuisson : *asil* ; *ṭasil* (2), Beni-Mtir, Beni-Mguild, — *agdūr*, B.-Mtir ; *tag-dūrt*, Izayan ; *ṭaidūrt*, Zemmour (fig. 18), B.-Mguild, — *lmaεunt*, A.-Sadden (fig. 19).

Un instrument destiné à la cuisson du couscous : *aseksu*, B.-Mtir, A.-Sadden ; *seksu*, Zemmour ; *sīsu*, Toulal, — *aogra*, pl. *iwagriun*, A.-Izdeg (fig. 20).

Un plat à cuire le pain : *afan*, Zemmour, A.-Sadden (pl. *ifakkūn*), — *buḡrūm*, B.-Mtir, — *umlil*, *ṭumlilt*, B.-Mguild, c'est-à-dire la « blanche » par antiphrase euphémistique.

Un récipient pour les ragoûts, les bouillies *ṭahuwīrt*, Zemmour (fig. 21), — *ṭṭašin*.

Une cruche à eau, de grandes dimensions, à fond arrondi, munie d'une anse, souvent décorée de dessins au goudron : *tagēnbūrt*, Zemmour, B.-Mguild (fig. 22), — *aqēllāl*, Zayan, B.-Mtir, — *aqlil*, Toulal. Parfois une

(1) Cf. *Mots et choses berbères*, p. 51 et suiv. ; et surtout Westermarck, *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the weather in Morocco*.

(2) Sur ce mot et les suivants, voir *Mots et choses berbères*, p. 29 et suiv.



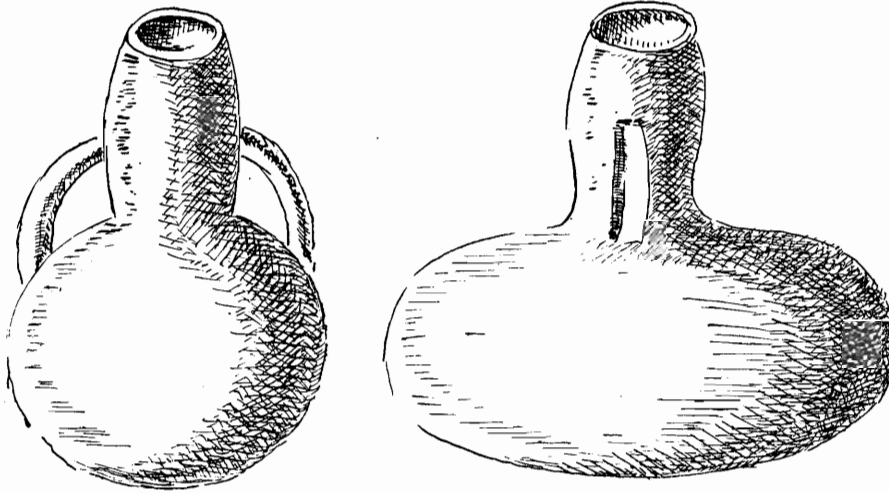


FIG. 23. — Cruche à eau : *albüš* (A.-Sadden); haut. : 0<sup>m</sup>55; larg. : 0<sup>m</sup>60.

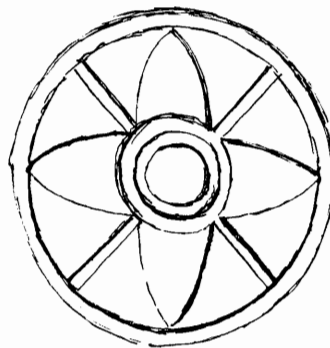


FIG. 27. — Meule supérieure d'un moulin ornée d'un décor gravé.

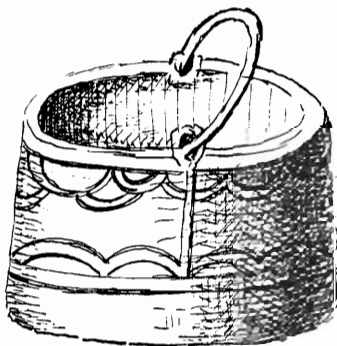


FIG. 24. — Seau pour la traite : *tagra*.

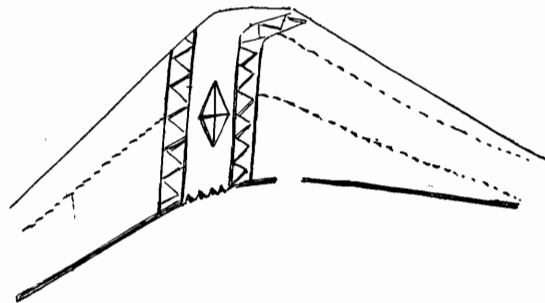


FIG. 26. — *timratin uham* (Beni-Mtir).

jarre, *taḥabit*, B.-Mtir ; des gargoulettes, *taberrāt* ; des pots à eau, *aḥellāb* ; des cruchons, *aqduḥ*, *taqduḥat* et *tagellalt*, B.-Mtir pour le beurre. Le Beraber ne paraît pas utiliser la grande cruche ronde, que les A.-Sadden appellent *albūš* (fig. 23) et les B.-Iznacen *būš*, ni celle que ces derniers désignent sous le nom de *ažeddu*.

Parmi les récipients en métal, peu nombreux encore : une marmite *lberma*, B.-Mtir, A.-Sadden ; un chaudron, *tafēdna* ; un petit vase de cuivre, *tanāst*.

La vaisselle de bois, plus riche, compte des objets de première nécessité et apparemment fort anciens. Un grand plat où l'on roule la semoule, et lave la laine et du petit linge : *taslāft*, Zemmour, — *tibiqit*, B.-Mtir. Des écuelles de toutes dimensions : *tazuḍa*, Zemmour, — *tasagent* et *tasawent*, B.-Mtir. Un seau de bois destiné à la traite, *tagra* (fig. 24), Zemmour, Izayan, B.-Mtir (pl. *tagēruṭn*) ; *tagita*, pl. *taïra*, B.-Mguild. Le mot, avec le sens d'un vase de bois, figure dans le vocabulaire de nombreux parlers : *agra* « baquet », Sous ; *gra*, Dj. Nefousa, même vase et même usage que chez les Berabers. Un entonnoir, *infif*, et *inifif*, B.-Mtir ; *anfif*, A.-Seghrouchen, *anifif*, A.-Karkaït. Des cuillers et des louches de toutes formes et de toutes dimensions : *tagenšaut*, B.-Mtir, etc. ; *aženša*, Zemmour, etc.

Parmi les objets en sparterie, tressés de fibres d'alfa ou de palmier-nain : un plateau en forme de van : *iswī*, B.-Mtir, B.-Mguild, encore appelé *amidūn*, B.-Mtir. Un tamis grossier à fond d'alfa tressé : *tila*, Zemmour, B.-Mtir, Toulal. Des couffes, *azgāu*, ou *tazgaut*, B.-Mguild, Zemmour.

Les tamis en nombre variable et de nom différent selon la matière dont on en garnit le fond : *tallunt*, ou *tallūn*, est de grandes dimensions, tendu d'une peau percée de petits trous, — *tila*, déjà signalé, — *štatto*, petit et tendu de soie ou d'étoffe fine. A côté, des noms arabes : *bu siyar*, Zemmour, A.-Sadden ; *lgallās*, pl. *leglales*, A.-Sadden.

Des outres de toutes dimensions, des petits sacs de peau, vieux témoins d'un mobilier primitif : l'outre à eau, *aiddid*, Zemmour ; l'outre à battre le beurre, signalée avec au moins trois appellations différentes : *tagnārt*, B.-Mtir ; *tainārt*, B.-Mtir et Aït-Karkaït — *tiugguīt*, pl. *tigguaṭin*, Ntifa — *takšul*, Zayan ; *aššul*, A.-Seghrouchen (ar. فشولة), — de nombreux petits sacs en peau souple, destinés à contenir des matières sèches, farine, grains, et fromages durs qui jouent un si grand rôle dans l'alimenta-

tion du transhumant; et encore de menus objets de toilette et de coquetterie, miroir, fards, tube à koheul, etc. : *taluit*, Zemmour (cf. *airu*, B.-Iznacen), et *tahrit*, diminutif de *ahrid*, B.-Mguild, B.-Mtir et surtout Berabers du Sud.

Destinés au transport des grains, les sacs de laine et de poil, double ou simple, connus sous la double appellation : *tagrārt*, Zemmour, B.-Mguild, etc., ou *agrār*, A.-Seghrouchen, et *asaku*, B.-Mtir, B.-Iznacen; *saku*, pl. *isakan*, Rif; *sašo*, Mzab, identifié au latin *saccus*.

L'éclairage artificiel reste un luxe pour le transhumant. Des brindilles sèches jetées au feu, le soir, répandent une clarté suffisante à l'achèvement des travaux domestiques. On ne s'éclaire qu'exceptionnellement de bougies abritées dans des lanternes, à l'occasion de fêtes et de réceptions. On n'utilise guère la petite lampe à huile, *lqandil*, que sous la forme d'ex-voto à ses marabouts. Même dans les tribus proches voisines des régions productrices d'huile, l'objet n'est pas apprécié ni utilisé.

Les ustensiles de ménage, aperçus dans l'inventaire rapide qu'on en vient de faire, occupent une place fixe sur ou sous un filet où on les trouve rangés dans un ordre qui varie peu d'une tente à l'autre. Le croquis (25) donne une idée de la façon dont une femme d'ordre chez les Beni-Mguild conçoit l'agencement de sa cuisine.

On suspend l'outre à battre le beurre à une sorte de trépied démontable fait de trois perches assemblées par le sommet. On le nomme *issenda*, B.-Mguild, B.-Mtir, Zemmour, pluriel de *assendu*, inusité, qui serait le nom d'une de ces perches. Au printemps, on bat tous les jours. La maîtresse de la tente traite les brebis à l'heure du *doha*, avant leur départ au pâturage, quand le soleil a bu la rosée du matin. Elle les aligne en un double rang, *aders*, *adras*, pl. *idrasen*, et *idersan*, tête à tête, cornes entremêlées, le col attaché à une même corde. Munie de sa *tagra*, elle passe de l'une à l'autre en commençant par la *tiḥsi tanderfut*, la première sur le côté, et traite après avoir prononcé le *bismillah* afin de s'assurer une traite abondante. Elle déverse dans une ou plusieurs outres le produit de sa cueillette et profite de son premier loisir pour battre. On sait comment : assise devant les *issenda*, elle agite l'outre d'un mouvement régulier de va-et-vient après avoir brûlé au-dessous une herbe appelée *tuf edderba*. Elle attribue à cette plante un pouvoir qui justifie son nom « elle vaut mieux que la frappe »; la première partie du mot est berbère, l'autre arabe.



Le parc à moutons (*asettur*) des Beni-Mguild.



Femme de transhumant en train de traire les brebis alignées  
sur un double rang (Aders).





On enferme dans des tellis les provisions de blé, d'orge, de maïs et de fèves. Chaque tente prélève sur sa récolte la part de grains nécessaire à sa subsistance jusqu'aux semailles. Elle la renouvelle avant de partir pour la transhumance d'hiver. Les tellis pleins de grains sont alors entassés entre les montants dans un des bas-côtés de la tente, et les jarres de beurre, conservées sous terre dans des trous creusés au milieu de la tente, entre les *tirsal*.

LE MÉTIER ET LES TAPIS. — Le mobilier du transhumant se complète d'un métier à tisser les vêtements et les tapis, et d'un autre pour les flijs. On trouve le premier dressé parallèlement aux montants dans l'*ameddis* ou l'*ajella*. On le nomme *asëtta*, seul nom connu du monde berbère. Bien que d'un modèle souvent décrit, on n'en veut point faire la description et le séparer de l'étude spéciale qu'on lui réserve. On notera toutefois l'existence d'une sorte de fourreau au nom assez inattendu *ajarbo* — celui du bateau —, accroché à une perche fourchue à côté d'autres paniers, et désigné à serrer de menus objets propres au tissage. Il a la forme d'un long cylindre à ouverture étroite et renflé à la base. Il est fait de tresses de doum cousues bord à bord à la façon d'une couffe. Dans un *ajarbo* qu'on vide devant nous, on relève des fuseaux de toutes tailles, une quenouille, des pinces, un couteau, une manivelle de moulin, une boîte en fer-blanc contenant des drogues, un morceau de sel gemme, une défense de sanglier, *tigmest ubulhir*, dont la présence passe pour écarter le mauvais œil de tous ces objets. Un autre contient surtout des cuillers de bois et du sel.

Les femmes berabers sont des tisseuses remarquablement habiles. A l'art de tisser se réduit souvent toute l'éducation de la jeune fille. Les hommes eux-mêmes tirent orgueil de leur richesse en tapis. Le fils d'un nom illustre dans la dissidence crut fort honorer un de nos chefs en lui offrant une *rahāla*, véritable pièce d'art tissée par sa mère. Il ne fut guère habile d'en dépouiller nombre de tentes pour l'usage que l'on en a fait.

Le simple inventaire des pièces tissées témoignerait à lui seul de l'importance d'une industrie familiale encore prospère aux premiers temps de notre arrivée.

Qu'on en juge. D'abord les tissus utilisés à la construction de la tente : flijs, *tamadla*, *tarfaft*, *iseglaf*, et toutes les variétés de triga : *adriq* et *tadriqt*. — Des vêtements : *hendira*, haïks et burnous. — Des sacs, des tellis *tagrart*, *asaku*, des musettes ou des mangeoires, des couvertures de cheval

ou des tapis de selle enrichies d'ornements de soie, de floches et de paillettes. — Des couvertures de couchage et des tapis de toutes variétés.

On englobe généralement sous la rubrique « tapis » des productions de technique différente que le Beraber distingue par des appellations appropriées. Le tapis de haute laine et à points noués se nomme *taserbit*, ou *tanakra*, ou *isdif*, *tašdif*, de l'arabe *نطية*. On ne doit pas le confondre avec le genre *henbel*, moins épais, à laine rase et tissé d'un fil de trame fortement serré. La variété en est plus riche : *iḥenhel*, *tarraḥalt*, *aberrašno*, etc., et les usages les plus divers.

De ces noms, arabes pour la plupart, on retiendra celui de *tarraḥalt*, qui désigne un tapis particulier au transhumant. La racine *رحل* indique aussi que le nomade arabe ne l'ignorait pas.

\*  
\* \*

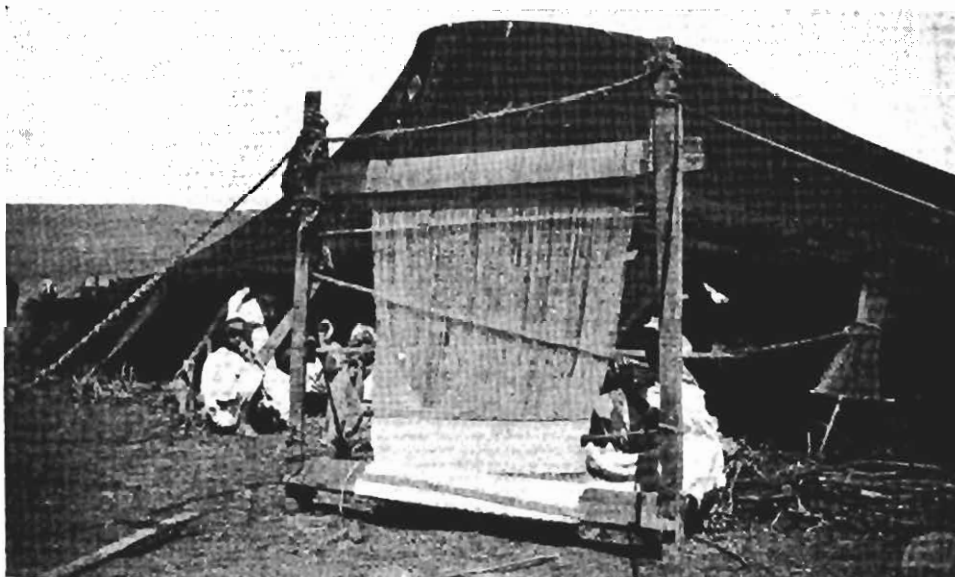
POUR LE COUCHAGE. — L'endroit consacré au repos occupe un espace relativement restreint entre les tirsal et la cuisine. On le nomme *tissi*, « couche ». Dans les grandes tentes on l'établit sur une banquette de terre qu'on jonche de feuilles de doum et qu'on recouvre d'une natte. Si la famille est nombreuse, on en dresse une autre dans l'*ajella*. Mais la partie de la tente la mieux protégée, celle où l'on s'étend de préférence pour la nuit, se trouve dans le voisinage des montants. L'hiver, on se garantit du froid en dressant un *ameššu* autour du gîte que chacun s'ingénie à faire.

Le matériel de couchage est des plus réduits : une natte, *ašertil*, sur laquelle les plus aisés jettent un tapis à laine courte. Pauvres et riches se couchent dans leurs vêtements et enveloppés de couvertures de laine dont les noms varient selon la finesse du tissu et leur décoration. Les moins appréciées sont les *aberrašno* ; la *tahaḍunt* ou la *tamizart* sont blanches à bandes étroites de couleur, très espacées et garnies de floches et de pompons. Elles servent à la fois de couvertures et de manteau d'hiver dont se drapent les femmes. Les Aït-Sadden étendent, pour dormir, l'une des deux moitiés d'une couverture appelée *ben šegra* et se couvre de l'autre moitié. Elle est à fond blanc, enjolivée de raies de couleur rouge, noire et orange, étroites et très espacées, car la laine teinte perd de son pouvoir calorique. Les tellis, *tagrart*, servent souvent aussi de couvertures de couchage.

Une tente n'abrite en principe qu'une seule famille composée normalement des parents : père et mère, de leurs enfants et souvent des fils nou-



L'outre à battre le beurre est suspendue à un trépied (*issenda*).



Le métier à haute lice du transhumant Marocain (pour vêtements et tapis).





vement mariés. Mais, pour peu qu'on soit de condition aisée ou même modeste, on établit une autre petite tente à l'intention des jeunes ménages. Ils s'y réfugient la nuit; ils doivent leur travail, le jour, à la grande tente familiale. Les enfants vivent et grandissent dans une promiscuité qu'on devine. Il est pourtant des règles imposées par un sentiment naturel de pudeur et généralement observées. Chez les Aït-Ayyach en particulier, comme au surplus, dans presque toutes les tribus, les ménages sont séparés. Le père couche dans l'*aguns*; un des fils dans l'*išiall*, un autre sous l'*adriq uḥām-mār*, séparés par un rempart de tellis ou de tapis. Un fils respectueux ne se couche pas avant ses parents. C'est lorsqu'il les croit endormis qu'il rejoint son épouse, assez tard dans la nuit. Il se lèvera le matin avant eux, à la première heure.

La vie du transhumant se complique par la présence des co-épouses, *tašniwin*, pl. de *tašna*. Bien que, dans l'ensemble, le Beraber soit de préférence monogame, le riche ne se fait pas faute de s'allier à plusieurs familles. Dans la répartition des travaux quotidiens, la volonté du maître intervient nécessairement. L'usage est de réserver à la dernière venue le travail agréable du tissage et d'abandonner les corvées aux autres. Chez les Zemmour, on leur bâtit parfois une nouala, et certain caïd bien connu en compte près de sa tente autant que de femmes.

Chaque jeune ménage, pourtant, tient à posséder sa tente, qu'il établit dans le voisinage de la tente paternelle qui dispose de tous les biens. Dans l'agencement du douar, les tentes issues ainsi d'une même souche se groupent et constituent un *rif* dont les liens de parenté avec le temps vont en se relâchant.

Cependant, se marier, s'établir, c'est « faire sa tente ». Le transhumant dit à sa fille qu'il veut marier : « *eg taḥamt-enem*, fais ta tente ». Dans des circonstances analogues, le Touareg dit aussi : « *eg ehen* ». Le rapport n'est évidemment pas fortuit.

Dans les deux cas, il y a plus qu'une simple image, qu'une métaphore qui évoque tant d'idées charmantes associées à la fondation d'un nouveau foyer, quand on se rappelle la part prépondérante de la femme dans la construction de la tente.

### Prix, ornementation et rites protecteurs de la tente

LE PRIX. — Peut-on évaluer le prix de revient d'une tente ? Poser la question au transhumant c'est évidemment le mettre dans l'embarras. Pratiquement, pour lui, sa tente ne coûte rien. On ne vend pas de tentes neuves. Chacun confectionne et répare la sienne, au fur et à mesure des besoins, change un flij, remplace un piquet, un cordeau, une perche. En définitive, c'est toujours la même qui tient et qu'on habite.

Cependant, on en expose à la vente dans les marchés, mais de toutes vieilles, propres à peine au service des bergers, et dont l'estimation est affaire entre les deux parties.

Exception faite des tapis, dont on connaît maintenant le prix, les flijs seuls présentent une valeur réelle estimée à la valeur marchande de la matière première. Est-il possible, en effet, d'y faire entrer le prix d'une main-d'œuvre dont on est pas avare ? Ces réserves faites, et à titre d'indication, on établira une estimation assez proche de la réalité.

Un flij de 25 coudées — qui est la longueur moyenne — nécessite la laine de 10 toisons, le poil de 4 peaux de chèvre. Une tente ordinaire en compte 5. On compte que les deux *iseglaf*, les deux *tarfast* et les diverses *triga* correspondent à la valeur de trois flijs. En estimant le prix de la laine lavée et filée à 15 francs la toison, à 5 francs celui du poil et par peau, on établira le devis suivant :

Prix d'un flij : 15 fr.  $\times$  10 + 5 fr.  $\times$  4 = 170 fr.

Prix de 5 flijs .....	850 fr.
Prix des <i>iseglaf</i> , <i>tarfast</i> , <i>triga</i> , etc. (3 flijs)...	510 —
2 <i>tirsal</i> à 10 fr.....	20 —
1 <i>aḥammar</i> gravé.....	20 —
16 cordeaux à 0 fr. 50.....	8 —
15 piquets à 0 fr. 25 .....	4 —
10 perches à 1 fr. ....	10 —
16 crochets à 1 fr .....	16 —
Prix des <i>ameššu</i> .....	30 —

Total..... 1.468 fr.

Au total, près de 1.500 francs, somme qu'il faudrait au moins doubler si l'on tenait compte de la main-d'œuvre. Le montant, s'il était connu du

transhumant, lui causerait une grande surprise, puisque la construction de sa tente ne l'oblige à aucun débours en espèces.

L'ORNEMENTATION DE LA TENTE. — Les artisans qui participent à la construction de la tente ou à la fabrication du mobilier, en premier lieu les tisseuses, puis les menuisiers et potiers, livrent rarement leurs produits sans les agrémenter d'un décor géométrique composé de losanges, de carrés, de ronds, de lignes et de points gravés, sculptés ou tissés selon une technique et un art qui reportent à des âges lointains. Il existe un art domestique berbère, qui prend toute sa valeur si on ne l'isole pas du milieu où il est né, si on l'examine dans son ensemble, dans toutes ses manifestations dont les plus caractéristiques et les plus riches sont sans conteste les tissus et les tapis.

A l'origine, tout au moins, on accordait sans doute au dessin, à la couleur même, une valeur symbolique ou prophylactique. Ce caractère, si tant il a existé, n'est plus qu'un souvenir. Il a disparu devant le côté uniquement ornemental du décor. Toutefois l'ornement qui agrmente la faite de la tente à sa partie extérieure paraît posséder encore un caractère magique. C'est un ensemble de deux lignes parallèles remplies par des obliques, entre lesquelles figurent parfois des losanges qui font comme des yeux (fig. 26). Les Beni-Mtir les appellent *timraṭin uḥam*, les « miroirs de la tente ». Ils attirent le premier regard, le plus chargé d'envie et de haine. De ce fait, ils détournent de la tente les atteintes du mauvais œil auquel le transhumant attribue tous ses maux.

Les menuisiers sculptent les tirsal. Ils agrémentent la face interne de la poutre faîtière de rosaces tracées au compas, de figures géométriques évidées au ciseau (fig. 2). Ils la peignent parfois de vert et de rouge à la façon des poutres des demeures citadines. Un *aḥammār* ainsi gravé et orné se dit *amṣerreḥf*. Les dessins sont des *iṣerrīfen*, Beni-Mtir, des *iṣadṣīben*, Iguerrouan, c'est-à-dire des « embellissements » ou des « merveilles ». Il n'est jusqu'aux crochets de bois, *iḥriben*, qui ne reçoivent un enjolivement simple de traits incisés.

Des ustensiles d'un emploi journalier offrent une décoration faite des mêmes éléments simplistes. Tels le moulin (fig. 27), le vase à traire, les cuillers, les fuseaux, les boîtes à thé et à sucre, les marteaux à casser le sucre, gravés et peints par des artisans dont les meilleurs sont de Kebbab en pays Ichqern.

Les poteries seules sont nues à l'exception de quelques récipients destinés à l'eau.

C'est dans les produits ornementés et teints du tissage que l'art berbère se manifeste avec le plus d'éclat. Les tapis à haute laine du transhumant ne le cèdent en rien par le décor, le coloris, aux beaux spécimens du genre maghrébin. Chaque tribu possède ses modèles. Pour tous, néanmoins, le rouge est la couleur dominante, et le losange, plus ou moins allongé, de dimensions variables, la base du décor. Mais on ne confond pas un tapis zayan, au fond uniformément rouge foncé, avec un Beni-Mguild, à la petite croix inscrite dans un losange, ou avec un Ait-Youssi aux longues floches douces et soyeuses.

Leur technique est en partie connue; mais leur inventaire reste incomplet, leur terminologie confuse. On sait que ce fut une surprise de voir des hommes s'adonner à une industrie demeurée jusqu'ici un domaine essentiellement féminin. Dans la partie du *Corpus*, que P. Ricard leur a réservé, les « Tapis Berbères » tiennent une place des plus honorables.

Pourtant, il n'est pas sûr que les tapis à haute laine et à points noués soient « berbères » d'origine. Par contre, ceux du genre « henbel » apparaissent bien comme autochtones et caractéristiques de l'art véritablement berbère. A ce titre, on se devrait de les étudier dans leur ensemble, sans les séparer des produits similaires du Rif, du Mزاب, de la Kabylie, de l'Aurès.

Ceux du Maroc Central sont le plus souvent disposés en bandes parallèles aux petits côtés. Les moins décorés peuvent être utilisés des deux faces. Les plus riches présentent à l'envers un fouillis de bouts de fils de laine utilisés à la confection des dessins de l'endroit. L'alternance des bandes et leur coloration varient selon le genre de tissu, l'usage qu'on en veut faire et aussi selon les régions et les tisseuses. Ainsi cette alternance de blanc et noir, d'un effet si riche, uniformément relevée dans les tapis improprement appelés « Glawa », est tout à fait exceptionnelle en pays berabère et réservée à la décoration des tellis.

Ce qui est vraiment remarquable, c'est moins la richesse du coloris que la régularité, la variété et la profusion des motifs de décoration. On les désigne d'un terme général *ilqiden*, mais ils ont tous leur nom. Et le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il y a un rapport lointain entre le nom et l'objet qu'il est censé rappeler. Des appellations comme « œil de perdrix ; os de

serpent ; ailes de mouche » prétendent différencier des motifs et non figurer un œil de perdrix ou une aile de mouche.

Les dessins sont dans l'ensemble si petits qu'ils demandent de la part de l'ouvrière une grande habileté. On conçoit qu'on puisse envier son art et le considérer comme le don d'un génie bienfaisant, d'un marabout que visitent les femmes superstitieuses dans l'espoir de devenir tisseuses d'*il-qiden*.

Les nattes elles-mêmes sont agrémentées de décors identiques. Certaines comme les nattes du pays zayan en sont entièrement couverts. Ils sont l'œuvre de brodeuses habiles qui utilisent des fils de laine de toutes teintes, mais dont le rouge est la couleur dominante.

L'art berbère se révèle dans toute sa beauté les jours de grande fête et de mariage. Les abords de la tente sont nettoyés et les ustensiles soigneusement rangés. Les tapis, ordinairement pliés, jonchent le sol et le devant de la tente. Des *henbel* en garnissent les côtés et dérobent à la vue le pêle-mêle du fond. Les femmes revêtent leurs haïks blancs, leurs curieuses guêtres en damiers de couleur, les lourds bijoux d'argent et les colliers de verroteries. Les hommes semblablement vêtus de blanc, coiffés comme chez les Zemmour de hauts chapeaux d'alfa aux larges bords brodés de rouge, à cheval sur des montures elles-mêmes couvertes de rutilants tapis, aux selles rouges garnies de sacoches de laine bariolée. Il y a là une harmonie de couleurs, on ressent alors une notion d'un véritable art sobre et probe — d'un art domestique — qui, en considération du milieu, ne saurait trouver d'expression plus élevée.

LES RITES DE PROTECTION DE LA TENTE. — Le transhumant attribue à la poutre faitière, *aḥāmmār*, comme le Kabyle à la poutre maîtresse de sa maison, une valeur symbolique. C'est elle, en effet, qui supporte toute la tente et la protège. Elle est l'image d'une force bienfaisante. Elle figure, à ce titre, dans de nombreuses métaphores poétiques.

Il arrive parfois à un personnage important d'offrir en présent un *aḥammar* à un individu qu'il désire particulièrement honorer. La tente du caïd Ali des Aït-Ayyach en possède un qui fut jadis remis à son aïeul par un marabout de la Zaouïa d'Abou-Salim de la Haute-Moulouya. Il en tire quelque vanité sans oser avouer qu'il lui attribue l'heureuse fortune de sa famille.

A un degré moindre, les *tirsal* sont l'objet de mêmes croyances supers-

titieuses. Quand la nouvelle mariée franchit, dans les bras d'un *amesnai*, le seuil de la tente maritale, son premier geste est de baiser l'un des montants et d'en enduire le sommet de beurre. Elle le teindra plus tard du sang de l'animal qu'on égorgera à la naissance de son premier fils, après s'en être elle-même frottée le talon droit.

Aussi est-ce aux *tirsal* et surtout à l'*aḥammar* qu'on suspend de préférence un ensemble d'objets les plus divers, connus sous le nom de *lhăšāb uḥām*, qui sont autant de charmes destinés à assurer le bonheur des gens et la prospérité des troupeaux. On risque d'être incomplet à vouloir en dresser l'inventaire.

On relève au hasard : des amulettes écrites par les tolba, un marabout, ou achetées à un chérif de passage, — un fer à cheval, — un clou pris dans un sanctuaire, — un crochet de bois, *aḥrib*, aux deux pointes dressées vers l'intérieur du douar, — une coquille d'œuf dans une tige de doum contre l'orage (Beni-Mguild), — la visicule biliaire, *iṣi*, de l'animal sacrifié à l'Aïd el-Kebir et qui indique en petit, d'après son volume, la récolte de beurre de l'année, — la queue du même animal, — et aussi son omoplate droite, *ifer n tgrūt* : en elle est écrite la destinée de la tente, — de son sang desséché, conservé dans un tube en roseau et qui, employé en fumigation, apaisera le chergui, — la caillette, *tamšebben* (Beni-Mtir); *buzzebel*, *bu imbud*, *bu ikurr* (A.-Ayyach) et par euphémisme *tahrit uwagger* (B.-Mtir), *aššyyāb uwagger* (Iguerrouan). Une pincée de son contenu, *iski*, jetée au feu, calme l'ouragan ; mêlée à du sel, elle guérit les moutons de toutes sortes de maux ; répandue aux quatre coins du champ, elle le préserve de la grêle.

Contre les mauvais génies on dispose d'un arsenal non moins riche. La présence d'une touffe d'une plante appelée *iwermi* suffit à les éloigner. Des fumigations d'encens, *lebḥūr*, guérissent bêtes et gens de toutes sortes de maladies, purifient tente et enclos des influences funestes. Un cristal d'alun, *azarif*, dont on a toujours une petite provision, judicieusement mêlé à des encens, rend de la vigueur à l'enfant ou au mouton que l'atteinte du mauvais œil fait dépérir.

Contre des ennemis moins imaginaires, contre les voleurs de bestiaux, des pratiques relevant également de la magie passent aussi pour exercer leurs effets salutaires. Mais, quelle qu'en soit la valeur, dont personne ne doute, le transhumant a plus confiance en son fusil. Il ne dort que d'un œil. Il va parfois jusqu'à s'attacher le pied à la chaîne où sont entravés les

animaux. Des haies épineuses, impénétrables, bouchent les passages qui le séparent des voisins. La nuit n'est pas toujours paisible. Dès que les chiens aboient, des coups de feu partent de partout, et annoncent que l'on fait bonne garde. Les chiens sont des gardiens sûrs et vigilants, hargneux, dangereux aux gens du douar eux-mêmes, qui s'en défendent au moyen de perches et de pierres. Ils sont de toutes races, de toutes tailles et de tous poils.

### La tente dans l'Afrique du Nord

On désire rechercher avant tout des différences dans la structure et la terminologie des parties essentielles de la tente. On pense, de la sorte et par comparaison, mettre davantage en relief les caractéristiques de la tente du transhumant. On parcourra les divers pays du Maghreb, de langue berbère ou arabe. Aux renseignements fournis par quelques auteurs, on ajoutera ceux qu'on a recueillis au cours de voyages et d'enquêtes, plus particulièrement dans les régions peu connues de Tripolitaine et de Libye.

MAROC. — La carte établie par M<sup>lle</sup> Nouvel (1) indique avec une précision suffisante, la répartition des populations sédentaires, transhumantes et nomades. La tente est, avec la nouala, l'habitation qui occupe l'aire la plus étendue.

On observe deux tentes d'aspect différent, correspondant aux deux régions si opposées du pays : d'une part le Maroc Atlantique ou Occidental, pays de cultures riches et de chutes pluviales abondantes, de l'autre le Maroc Oriental, pays de steppes et de hammada, au climat continental.

Dans le Maroc Occidental, la tente identique à celle du transhumant est l'habitation ordinaire d'un grand nombre de populations arabes ou arabisées, du Gharb, des Zaers, de la Chaouïa, des Doukkala, des Rahamna, etc. On la rencontre surtout associée aux noualas, ou dressée autour d'une ferme indigène composée de divers corps de bâtiments enclos d'un mur percé d'une unique porte en arcade. Par exemple, dans le pays compris entre Casablanca et le Haouz de Marrakech d'une part, et la montagne dissidente de l'autre. La région comprise entre le Sebou et Casablanca par contre était, à notre arrivée, parsemée uniquement de beaux douars dissociés en partie aujourd'hui devant les nécessités de la colonisation.

(1) Suzanne Nouvel, *Nomades et sédentaires au Maroc*.



On a, pour le Gharb, la description d'une tente qu'on doit aux soins de Micheaux-Bellaire. Elle est noire, à haute carène cintrée, protégée de nattes, comme la Beraber. Mais la terminologie en est complètement arabe et conforme, dans l'ensemble, à ce que l'on sait par ailleurs en Algérie.

Le Maroc Oriental offre un modèle quelque peu différent et déjà proche voisin du type algérien. En particulier, les flijs de coloration claire sont tissés de fibres de doum mêlés à du poil de chameau. La charpente est plus petite, les montants moins espacés. C'est visiblement une habitation de gens plus pauvres, de nomades et non de transhumants.

ALGÉRIE. — L'enquête de A. Bernard (1) sur l'habitation rurale des Indigènes de l'Algérie réserve à la tente un chapitre important. Elle est riche de renseignements sur les matériaux employés à la construction, ses diverses catégories, son évolution et sa répartition géographique. La belle carte qui l'accompagne montre que la tente occupe une aire immense du pays, mais de faible densité. De l'Ouest à l'Est la limite suit approximativement le bord méridional de l'Atlas tellien; elle contourne largement les Kabylies et le massif de l'Aurès et remonte ensuite dans la partie orientale de la province de Constantine. Du Sud au Nord, son domaine occupe le Sahara, les steppes des Hauts Plateaux où sa présence est toute naturelle, empiète sur le Tell et s'avance même, en certains points, jusqu'au bord de la mer, où elle paraît moins à sa place.

Cette enquête, envisagée à un point de vue particulier de géographie humaine, ne saurait être de grande utilité pour nous. Les textes de Delphin (2) et leurs commentaires sont autrement précieux. La tente qu'ils décrivent, la terminologie qui l'accompagne, valent dans leur ensemble pour la plus grande partie du territoire algérien.

En Oranie, la tente des Oulad-Sidi-Cheikh présente des accommodations de détail inconnues de la tente beraber. Le faite, *ḥāmmār*, est plus étroit; les montants, *rkīza*, pl. *rkaiṣ*, plus rapprochés, à un mètre tout au plus, sont ronds et non carrés. Les flijs, *flīš*, pl. *filša*, tissés de laine mêlée à du poil de chameau et souvent, dans de fortes proportions, à des fibres de doum et d'asphodèle, conservent une teinte claire. Ils ne sont jamais de couleur noire. Le velum repose sur trois triga, *triga*, pl. *traig*, une centrale

(1) A. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale de l'Algérie*. — A. Bernard et N. Lacroix, *L'Évolution du Nomadisme en Algérie*, 1906.

(2) Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, Paris, Alger, 1891.

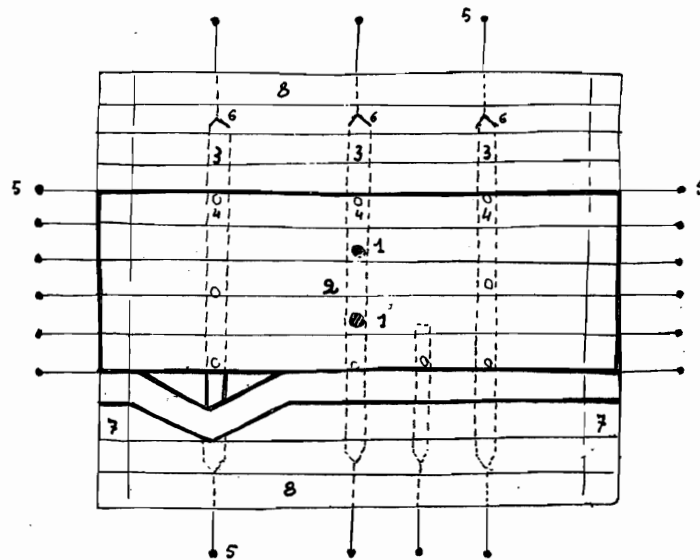


FIG. 28. — Développement de la tente des Oulad-Naïl (Algérie)  
(d'après *Sitte und Recht in Nordafrika*).

1. *rkiza*. — 2. *yunfas*. — 3. *triga*. — 4. *εomud* ou *uqqaf*. — 5. *utid* ou *melzim*, ou *hädig*. — 6. *horb*. — 7. *refäfa*. — 8. *šigŷ*.

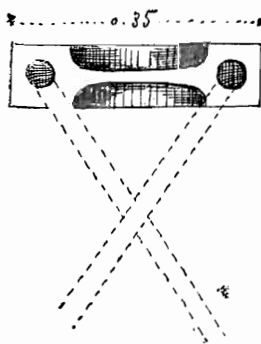


FIG. 29. — *genfas*, faite de tente (Zars, Aurès).

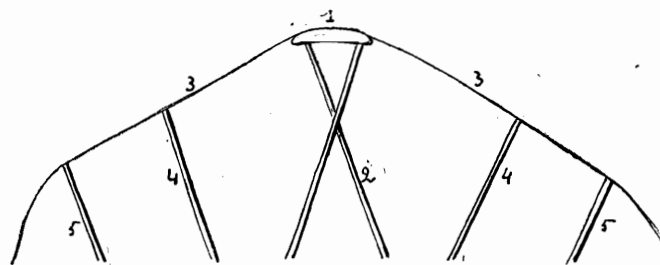


FIG. 30. — Tente de la région de l'Aurès (Algérie).

1. *genfas*. — 2. *rkiza*. — 3. *triga*. — 4. *bäb*, perche de 1<sup>m</sup> 60. — 5. *šraza*, perche de 1<sup>m</sup> 20.

et deux intermédiaires entre les bas-côtés et le faite. Cette disposition exige l'emploi de deux perches supplémentaires, *uqqaf*, pl. *uqâqif*, qui facilitent une tension plus grande de la tente et favorisent l'écoulement des eaux de pluie. De plus, une échancrure triangulaire ménagée dans les flijs, exactement au-dessus du foyer, permet l'évacuation de la fumée qui envahit toute la tente beraber. Les crochets de bois, *horb*, pl. *ihrâb*, sont de bois flexible. Les cordeaux d'attache, *mšabed*, tressés comme nos cordes et non comme une natte de cheveux chez les Berabers; les nattes extérieures plus hautes et de jonc (*berdi*). Un voile, *hail*, tendu à l'intérieur entre les montants, sépare les femmes des hommes. Dans le mobilier figurent de nombreux petits sacs de laine tissée, *hšâin*, que le Beraber remplace par des sacs de cuir. Enfin, le décor du faite se compose d'une double ligne de points de fils blancs et rouges.

Mêmes dispositions dans la région de Tlemcen. A l'extérieur on note un enclos pour les troupeaux, *rbeg*; une sorte de poulailler, *mgor*: le mot est berbère et signalé par ailleurs. Mêmes superstitions qu'au Maroc concernant le « coude » de la tente et la première nuit de changement de bivac, dont on parlera plus loin.

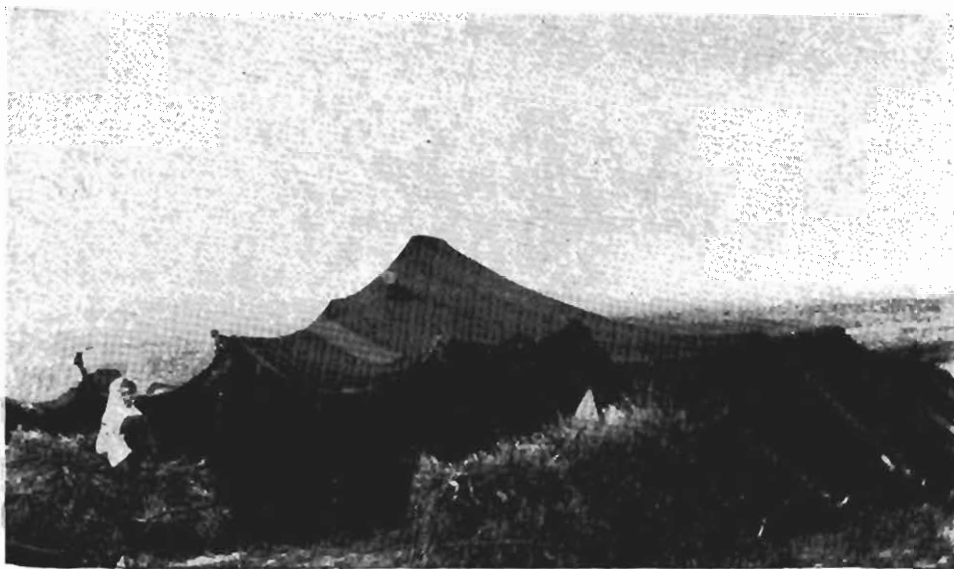
Dans le département d'Alger nomadisent de grandes tribus, dont les Larba et les Oulad-Naïl, et, plus au Sud, les Chambâ. La tente des premiers est noire; rayée de bandes rouges chez les Oulad Naïl; indifféremment brune chez les Chambâ.

Les auteurs allemands Ubach et Rackow (1) ont décrit la tente des Oulad-Naïl (fig. 28). Elle ne diffère guère de celle des Oulad-Sidi-Cheikh, dont il vient d'être question. Un mot nouveau fait son apparition: *gunças*, pl. *gnâtes*, pour désigner le faite, au lieu de *hămmâr*.

Les Berbères de l'Aurès pratiquent aussi un mode de transhumance qui les astreint à descendre périodiquement dans la plaine où ils ont leurs terrains de cultures. Ils habitent à la fois dans des maisons, *taddart*, groupées dans des villages curieux et dans des tentes, *ahham*. Tandis que la construction de la maison est l'œuvre collective de la famille, le montage de la tente incombe uniquement à la femme (2), ainsi qu'il est d'usage partout ailleurs. Les flijs tissés en laine mêlée de poil de chèvre ou de poil

(1) *Sitte und Recht*, in *Nordafrika*, p. 168-169.

(2) Mathia Gaudry, *La femme chaouïa de l'Aurès*, p. 228.



Tente du transhumant de l'Aurès.



Tente du Sud-Tunisien.



de chameau, se nomment *aεābān* (1); c'est au Maroc le nom du haïk masculin. Ils sont marron et noirs, ou marron et rouges, souvent séparés par des rayures blanches. Ils reposent sur une poutre faitière très courte, *aqendās uḥḥam*, supportée par un ou deux montants entrecroisés, *harselt*, pl. *hirsal*, selon un dispositif que l'on va désormais fréquemment signaler.

Dans la qbila de Zars, campée près de Timgad, la tente se nomme *bit*. Le faite, *gentas* (fig. 29), repose sur une seule perche, *rkīsa*, dans les petites tentes, et sur deux perches entrecroisées, dans les grandes. Il est très court, 0<sup>m</sup>35 à 0<sup>m</sup>40, et légèrement cintré. La triga centrale (fig. 30) repose en outre sur deux autres perches : l'une extérieure, *šraεa*, de 1<sup>m</sup>20 environ de long, permet de soulever le pan, l'autre, placée au milieu, longue de 1<sup>m</sup>60, porte le nom assez inattendu de *bāb*, celui de la « porte ». Les flijs noirs et rouges ou bruns forment un long rectangle dont les bords extérieurs retombent très obliquement jusqu'au sol. Pas de nattes extérieures du genre *ameššu*, signalé au Maroc.

Ainsi la tente algérienne, considérée au point de vue de sa structure, présente deux types : l'un, occidental avec une charpente faite d'une poutre faitière, longue d'un mètre environ, reposant sur deux montants verticaux ; l'autre, oriental avec un faite très court et des montants entrecroisés. Le premier est celui des grands nomades, l'autre des transhumants de l'Aurès. Une tente plus légère, d'un seul montant, commence à faire son apparition. Dans toutes, le nom du dispositif essentiel reste celui de *triga*. Celui de la poutre faitière est *ḥamar*, à l'Ouest, comme au Maroc, et *gentās*, à l'Est, comme en Tunisie et en Tripolitaine.

TUNISIE. — La tente à supports entrecroisés est fréquemment signalée. Ubach et Rackow (2) en donnent une description détaillée dans leur ouvrage. La tente des Oulad-Saïd (fig. 31), qu'ils étudient, repose aussi sur trois triga. Elle ne présente pas d'échancrure pour l'évacuation de la fumée. Un des *iseglaf* est supprimé et remplacé par une natte dressée debout et en demi-cercle. Le faite se dit *gunṭas*, les piquets, *mōṭig*, pl. *muḍṭig*, les crochets de bois, *muḥtāf*, pl. *mḥatīf*.

Dans le Sud-Tunisien, une seule perche supporte la tente, comme le montre le croquis 32.

(1) Sur ce mot, voir *Mots et choses berbères*, p. 127.

(2) *Sitte und Recht*, in *Nordafrika*, p. 351.

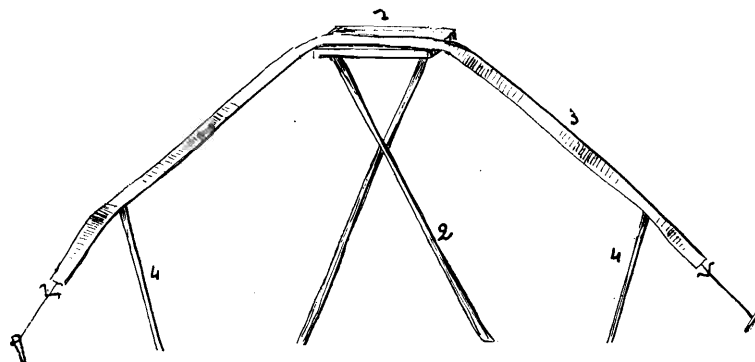


FIG. 31. — Charpente de la tente des Oulad-Sa'ïd (Tunisie) (d'après *Sitte und Recht in Nordafrika*). — 1. *gunças*. — 2. *rkiza*. — 4. *řiga*. — 4. *šomüd*.

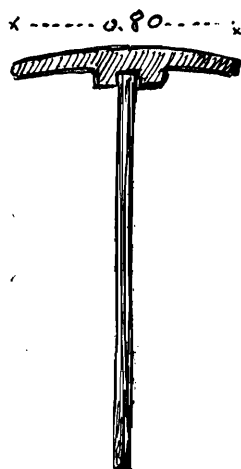


FIG. 32. — Support de tente (Sud-Tunisien).

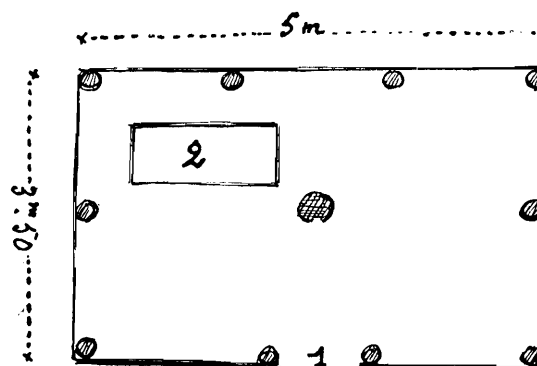


FIG. 33. — Nouala (Plan — Zarzis).  
1. *lbāb*. — 2. *sedda*.

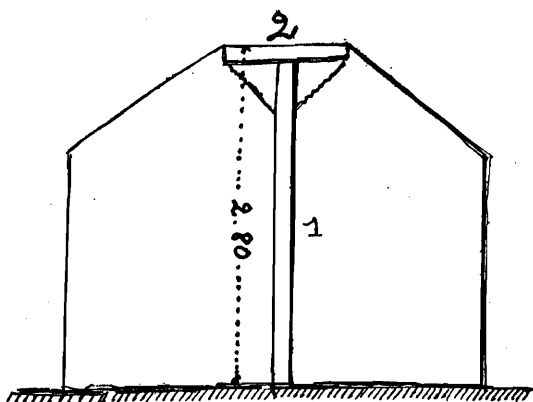


FIG. 34. — Nouala (Coupe). — 1. *rkiza*. — 2. *gurfas*.

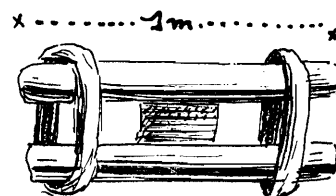


FIG. 35. — *gurfas* (Zarzis).



*hus*, ou cabane du paysan du Sud-Tunisien (la charpente est établie sur le modèle de la tente).



La même construction dans un enclos servant de cour.





La disposition de la charpente à une seule perche offre un intérêt évident si l'on sait qu'elle est également celle de la nouala tunisienne, observée à Zarzis, mais qu'on trouve encore disséminée dans tout le Sud-Tunisien, à travers les jardins. Ce qui en double l'intérêt, c'est que la terminologie est la même dans les deux cas.

Cette nouala, à fond quadrangulaire (fig. 33 et 34), repose sur une poutre faîtière appelée *gurtās*, que supporte un pilier, *rekīza*. Ce *gurtās* très robuste est constitué par deux morceaux de bois assujettis par de solides liens (fig. 35). La toiture à deux pentes est de paille de sorgho ou de roseau, comme les parois de la construction. L'ensemble rappelle, sans aucun doute, l'aspect d'une tente.

Une construction de ce genre porte le nom de *hus*, pl. *hsās*, quand elle sert d'habitation, de *nuala* quand elle tient lieu de cuisine. Une habitation complète (fig. 36) comporte au moins l'une et l'autre, séparées par une cour, *saḥa* ou *msaḥa*, et entourée par une haie de roseaux, appelée *settūr*. Le foyer se trouve dans un coin, près de la cuisine, abrité parfois dans une sorte de hutte du nom de *haus*.

Les expressions relevées figurent dans le vocabulaire du Maghrebien avec des sens variables selon les régions. On rappelle que le parc à moutons des Beni-Mguild se nomme *asëttūr*. On signale que *hūs*, dans la maison du troglodyte tripolite, désigne une petite construction isolée, destinée aux hôtes. A Siwa, c'est une sorte de portique aux piliers pyramidaux où l'on s'abrite les jours de grand soleil et où l'on reçoit ses invités. Le mot *haus*, souvent relevé en Algérie avec le sens de « ferme », est à Metergua (Tripolitaine) le nom de la « grotte habitée » comprenant plusieurs chambres, *dār*. Quant à « nouala », cuisine, c'est évidemment le même mot, sous des formes à peine différentes, mais avec le même sens, que *anwāl*, Sous Marocain, et *awwāl*, dans le Djebel Ifren de Tripoli.

Or, « *nuala* » n'est pas arabe. Schuchardt (1) y voit le mot *mapalia* ou *magalia*, rapporté par Salluste pour désigner l'habitation de torchis à forme de carène renversée, en usage chez les Africains. Le type avec le nom a prévalu jusqu'à nous. Il n'était guère différent de la hutte, *tibirgent*, dont le nom a aussi prévalu en Tripolitaine pour désigner la tente. Ainsi, se trouve vérifiée une fois de plus la relation étroite entre la tente et la nouala,

(1) H. Schuchardt, *Die romanischen Lehnwörter im Berberischen*, p. 59.

que l'on trouve si souvent intimement associées. Il y a plus, dans le Sud-Tunisien, en Tripolitaine, le nom de la poutre faitière de la nouala est le même que celui de la tente, *gunṭas* ou *gurṭas*. Il n'est pas arabe, et son étymologie reste énigmatique.

TRIPOLITAINE. — Au point de vue des divers types d'habitation, la Tripolitaine constitue un véritable musée. Nulle part ailleurs on n'en trouve d'aussi variés, depuis la grotte aménagée jusqu'à la tente, dans un état de délabrement, il est vrai, quasi inexprimable.

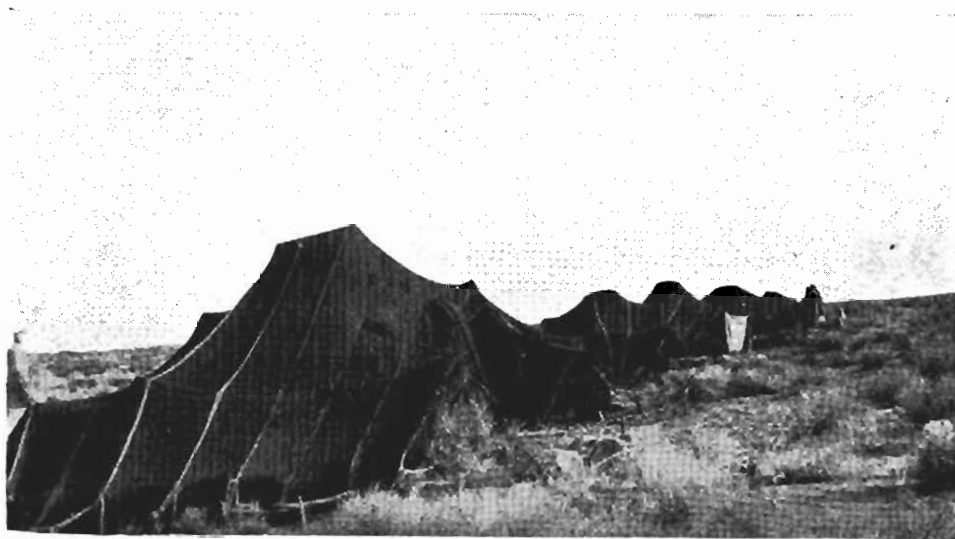
Le domaine de la tente s'étend ici des bords mêmes de la mer au Djebel et au delà. Sa place, tout indiquée, est dans la zone semi-désertique intermédiaire, la Djefara.

Des Berbères, troglodytes pour la plupart, occupent le Djebel Nefousa, le Djebel Ifren et le Djebel Gharian. Ils y ont leurs grottes ou leurs maisons groupées en ksours, *gasru*, des maigres champs de figuiers et d'oliviers, de curieux magasins collectifs, *temidāl*. A l'époque où nous les visitons, avril-mai, il serait vain, en dehors de quelques gardiens, d'y chercher âme qui vive. Les habitants transhument eux aussi. Ils passent sous la tente, *birgen*, la plus grande partie de leur existence. Mais ils ne sont pas les seuls à mener ce genre de vie, puisqu'ils donnent aux Arabes le nom d'*ibia-ten*, c'est-à-dire de gens vivant sous la tente, *bit*.

Cette tente frappe d'abord par ses grandes dimensions, 7 mètres sur 10. Deux perches verticales, *tarkizt* ou *rkizet*, supportent le faite, *qerṭas* (fig. 37 et 38). La triga, *triga*, centrale est si longue qu'il faut la relever par une perche intermédiaire, *šraæa*, disposée verticalement, et par une troisième plus petite, fixée obliquement et munie à son extrémité d'un sabot de bois également appelé *qerṭas*. Deux autres triga intermédiaires, soutenues par des perches *amūd*, à raison d'une pour trois flijs, occupent la même disposition que dans la tente algérienne. Les flijs, *aḥliž*, étroits de 0<sup>m</sup>50, tissés de laine et de poil de chameau, sont de coloration brune, mais les bords sur une largeur de quelques centimètres sont de couleur blanche. L'ensemble est d'un effet décoratif heureux. Ceux des bords extérieurs sont renforcés d'une bande plus étroite, *šareb*. Les bas-côtés retombent jusqu'au sol : ils sont ancrés à l'aide d'un dispositif du genre de celui qu'utilise le Beraber pour tendre sa triga centrale. Un crochet de bois, *zâzel*, porte, attaché à ses deux bouts, des cordeaux, *aṭumb*, fixés par ailleurs dans les parties blanches du flij. Un autre cordeau, assujetti à ce même crochet,



Tente du transhumant berbère du Djebel Nefousa (Tripolitaine).



Douar (*nezla*) berbère du transhumant du Djebel Nefousa.



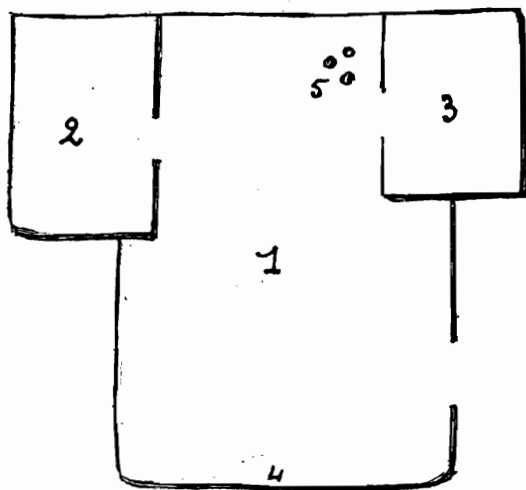


FIG. 36. — Habitation du Sud-Tunisien (Zarzis).

1. *saha*. — 2. *hús*. — 3. *nuala*. — 4. *seitur*.

FIG. 37. — Tente berbère du Djebel Nefousa (Tripolitaine).

1. *aqerfas*. — 2. *triga*. — 3. *rkizet*. — 4. *chræa*.

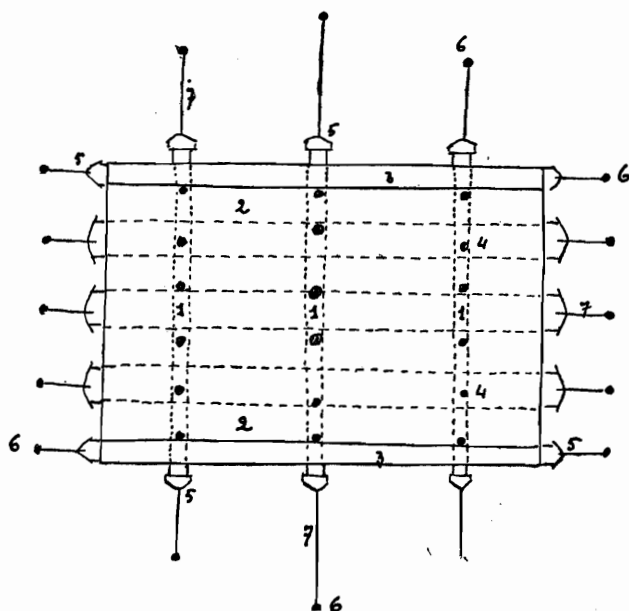
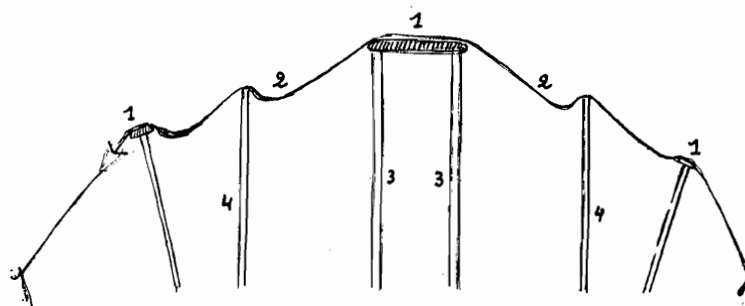


FIG. 38. — Développement de la tente du Djebel Nefousa,

1. *triga*. — 2. *afliž*. — 3. *šareb*. — 4. *ašamud*. — 5. *šazel*. — 6. *muteg*. — 7. *ažumb*.

ancrer le tout à un piquet, *mutaq*. On compte un crochet à raison de deux flijs. C'est visiblement dans le sens de largeur que s'exerce la plus forte tension, contrairement à ce que l'on observe dans la tente du transhumant marocain.

Les tentes que nous avons observées étaient alignées et constituaient un groupement portant le nom de *nezla*. Parmi les bagages figuraient des tellis, *tagerart*, et des nattes, *žertilt*. Parmi la vaisselle de bois, une sorte d'écuelle, *tazlift* (fig. 39) et un seau à traire (fig. 40), appelé *gedduh* en arabe et *gra* en berbère. Le mot et l'objet rappellent la *tagra* du Marocain. Les abords de la tente étaient protégés par des fagots d'épines; le douar lui-même, par un tas de pierres, *idgagen*, qui passe pour en éloigner les hyènes et les chacals. On relèvera là en passant une pratique connue du jardinier chleuh, qui croit préserver ses cultures des dépradations des chacals en y dressant lui aussi des pierres blanchies à la chaux.

La tente du Berbère de Tripolitaine ne constitue pas un type unique en usage dans le pays. Les populations arabes de Homs, de Djosc, celles du littoral, en bâtissent d'un autre modèle, dont la caractéristique réside dans la disposition du support central.

A Homs, il se compose d'un cadre de bois de 0<sup>m</sup> 40 de côté (fig. 41), renforcé en son milieu d'une traverse où vient se loger, dans une cavité, l'extrémité pointue de l'unique montant, *rkiza*. Ce dispositif n'est pas fixe. On l'applique contre la tente, du côté où souffle le vent. De ce fait, le montant occupe une position le plus souvent penchée. L'emploi de ce système nécessite le renforcement de la couverture — toujours fortement tendue — par des bandes de flij partant du centre et rayonnant en diagonale vers les angles.

Dans la région de Djosc, on utilise deux systèmes portant l'un et l'autre le même nom, *gurtas*. L'un, conforme au croquis 42, ressemble assez au précédent. L'autre (fig. 43) rappelle la poutre faîtière d'un type plus courant, supportée par deux perches, qu'on incline ici vers le centre (fig. 44). Cette poutre mesure 0<sup>m</sup> 60 tout au plus. Elle est légèrement cintrée et agrémentée de quelques dessins.

Quant aux constructions légères que l'on trouve disséminées dans les palmeraies, le long de la côte jusqu'à Misurata, isolées ou près de constructions de pierre assez considérables, ou d'un puits à piliers, elles ressemblent, à vrai dire, autant à des nouala qu'à des tentes. De la tente, elles ont la

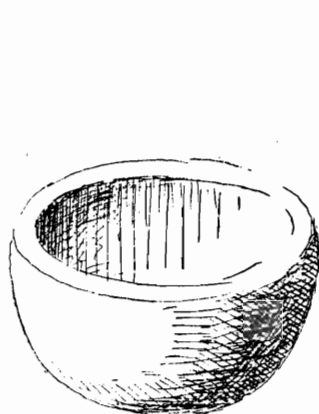


FIG. 39. — *tazlift* (Dj. Nefousa).

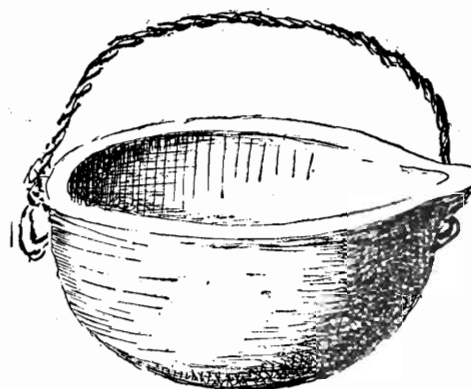


FIG. 40. — Seau pour la traite, *gra* (Dj. Nefousa).

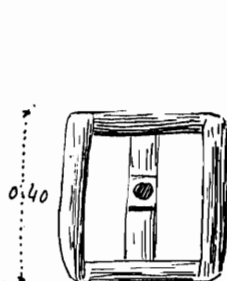


FIG. 41. — Support central de tente (Homs).

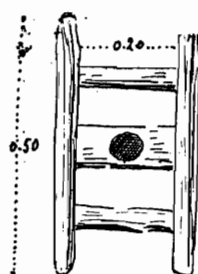


FIG. 42. — *gurfas* (Djosc).

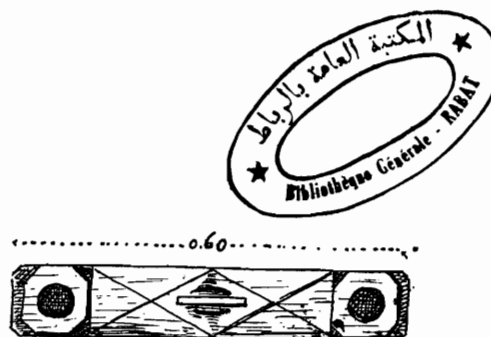


FIG. 43. — *gurfas* (Djosc).

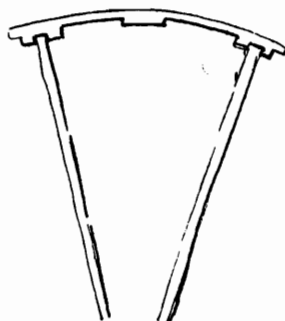


FIG. 44. — Disposition de la charpente de la tente tripolitaine de Djosc.



FIG. 45. — *šaber*.

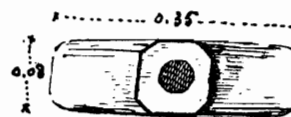


FIG. 46. — *greba*.



couverture de flijs tendue par des cordeaux. De la nouala, la forme quadrangulaire et les parois faites d'un clayonnage de roseaux et d'alfa, haut de plus d'un mètre et demi.

On a signalé la relation existant entre les deux modes d'habitation. En voici un exemple nouveau et des plus nets. Pour transformer sa tente en nouala, le jardinier tripoliteain n'a qu'à remplacer la couverture de flijs par une toiture de chaume ou de roseaux sans en modifier ni la charpente ni les appellations. Il lui est aussi loisible de transformer sa nouala en tente. De toute manière — et c'est en somme l'essentiel — l'agencement intérieur reste aussi immuable que le genre de vie du maître.

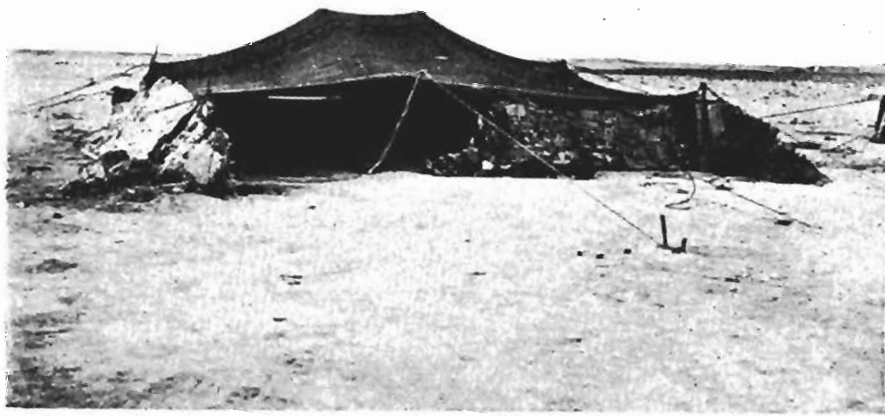
LIBYE. — De Sellum à Alexandrie, la côte libyque est parcourue par la tribu arabe des Oulad-Ali. Ce sont de grands nomades, riches de leur cheptel camelin que les Anglais ont largement utilisé au cours de la grande guerre. Ils s'aventurent dans l'intérieur des terres quand les pluies automnales ont ressuscité les pâturages. Mais ils ne s'éloignent jamais bien loin de la côte. A 50 kilomètres, vers le Bir Guellaz, au sud de Mersa-Matrouh, s'étend une zone désertique que parcourent seules les caravanes vers Siwa, Jarboub ou Aoudjila. Bien qu'ils demandent leur subsistance à la vie pastorale, ils sont à l'occasion quelque peu agriculteurs. Les années de pluie, ils grattent des terres sablonneuses à l'aide de charrues minuscules d'un modèle connu du paysan tripoliteain et tunisien, mais apparemment d'origine égyptienne.

Ils se sont constitués les portiers du Maghreb. Mais ils ignorent l'importance du passage historique qu'ils occupent, de ce long bras de terre qui relie l'Occident à l'Orient et qui a vu passer les armées conquérantes de l'Islam. Leur dialecte est plus maghrébin qu'égyptien. Quoique proches d'Alexandrie, c'est vers Tripoli, distante de plusieurs centaines de milles qu'ils regardent. Sans doute sont-ils, eux aussi, en marche vers l'Ouest et attendent-ils l'heure fixée par le destin pour suivre l'exemple de leurs devanciers.

On ne leur connaît ni maisons, ni villages ou ksours. La tente est leur seul mode d'habitation. Ils la nomment *bait* et distinguent une tente d'hiver, *bait ššūf* « tente de laine », de la tente d'été, *bait gāgair*, faite de flijs usagés et rapiécés. Les flijs tissés sur un métier horizontal quasi pareil à celui du Marocain constituent une toiture rectangulaire, renforcée sur les bords de triga, *trig*, pl. *ṭaraig*, selon une disposition adoptée par nos transhumants.



PL. XII



Tente bédouine des Oulad-Ali (côte libyque, environ de Bir Guellaz).



Tente observée sur la côte tripolitaine, souvent disséminée dans les jardins.



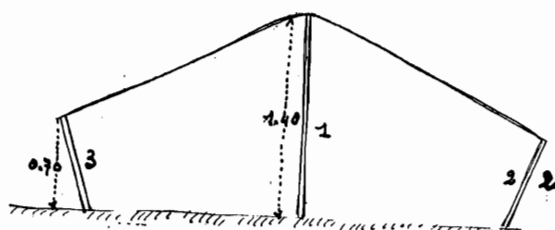


FIG. 47. — Tente des Oulad-ʿAli  
(Coupe)  
1. kemm. — 2. hommasah. — 3. rezel.

FIG. 48. — Dispositif d'ancrage de la  
tente arabe des Oulad-ʿAli.

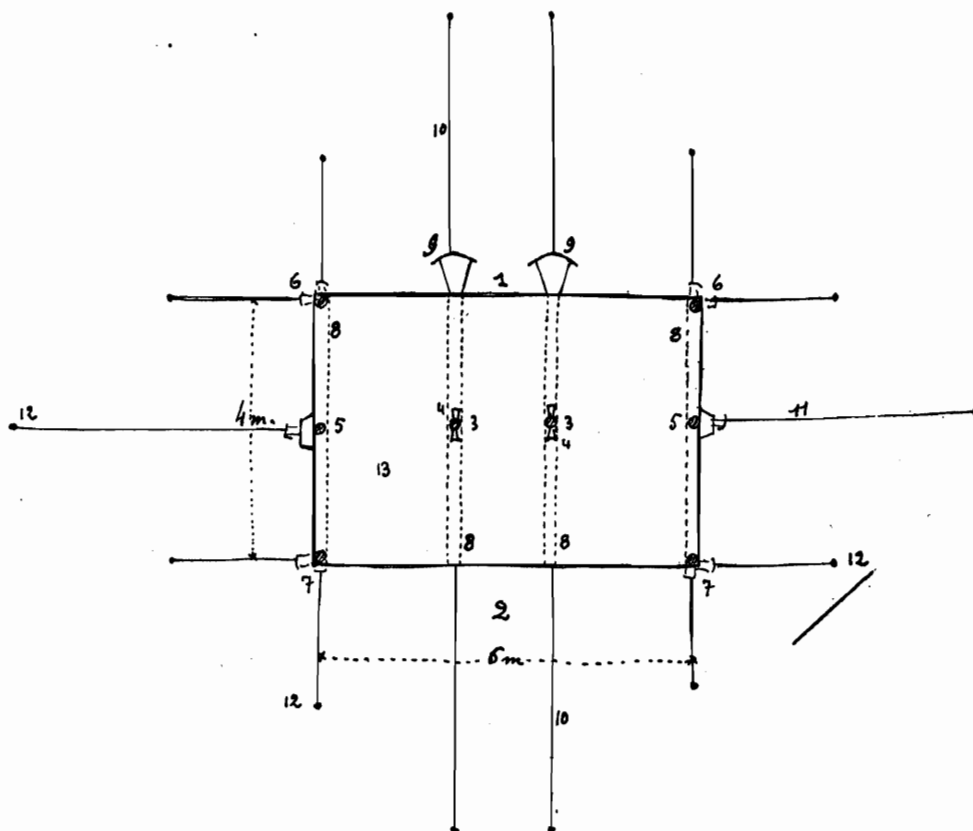
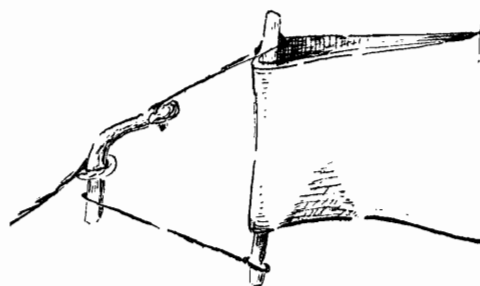


FIG. 49. — Développement de la tente des Oulad-ʿAli (Libye).  
1. fōmm albaît. — 2. dai lbait. — 3. šaher. — 4. greba. — 5. kemm. — 6. hommaseh. —  
7. rzel. — 8. trig. — 9. šazel. — 10. rramma. — 11. leammireh. — 12. matab. — 13. rroffa.

Mais elle est soutenue différemment. La charpente centrale est faite de deux montants verticaux, *žáber*, pl. *žobber* (fig. 45), pourvus à leurs deux extrémités de deux sabots de bois, hauts de 2<sup>m</sup> 10 environ, espacés de 1<sup>m</sup> 20 et disposés dans le sens de la longueur, contrairement à ce que l'on a observé jusqu'ici. Chacun de ces montants, indépendant du voisin, supporte une pièce de bois, *greba*, pl. *gráb* (fig. 46), longue de 0<sup>m</sup> 35, sur laquelle repose une triga.

D'autres perches de dimensions variables soutiennent la tente aux quatre coins (fig. 47). Celles de devant, appelées *hommasah*, duel *hommastain*, sont inclinées de manière à porter le coude à un mètre du sol. Celles de derrière, *ršel*, duel *rešlain*, le portent à 0<sup>m</sup> 70. Vue de devant, la tente est tendue horizontalement; vue de côté, elle présente une inclinaison à deux pentes dont le sommet est soulevé par une perche centrale, *kemm*, pl. *akmām*, haute de 1<sup>m</sup> 40, fixée verticalement entre les deux perches des coins.

Cette tente est ancrée dans le sens de la longueur au moyen du matériel connu de crochets de bois, *žazel*, pl. *zuazel*, de cordeaux, *lammireh*, ou *rromma*, pl. *rremām*, fixés à des piquets, *mtābet*, éloignés, du moins ceux du milieu, à plus de six mètres de la tente. Les bas-côtés, *ruga*, pl. *rruag*, le derrière de la tente, *dai lbait*, sont fermés avec de vieux flijs; le devant, à l'aide de pans qu'on attache avec des épingles de bois, *hellil*, de manière à ménager une entrée, *fömm elbait*, vers le milieu, entre les deux perches centrales.

Dans le sens de la largeur, la tente ainsi établie exige l'emploi d'un dispositif spécial et inconnu ailleurs. Sur les deux flijs du faite, à cheval sur chaque pente de la couverture, on coud les deux bouts d'une toile ou d'un morceau de flij qu'on laisse pendre verticalement et en dehors de manière à former une sorte de large boucle. On y introduit un fort bâton aux extrémités duquel on attache des cordes qu'on fixe par ailleurs à un crochet de bois (fig. 48). Tout l'appareil est alors fortement tendu à l'aide d'une corde liée à un piquet distant de quelques mètres de la tente. Enfin, pour assurer la solidarité de l'ensemble, une autre corde *hāmmāl elbait* traverse la tente à l'intérieur dans toute sa longueur et relie les deux tendeurs.

La tente est ainsi divisée en trois compartiments : dans l'un se trouve la couche, appelée *rroffa* (fig. 49 et 50). Les abords extérieurs sont protégés par des paquets d'épines et encombrés d'objets les plus divers : caisses,

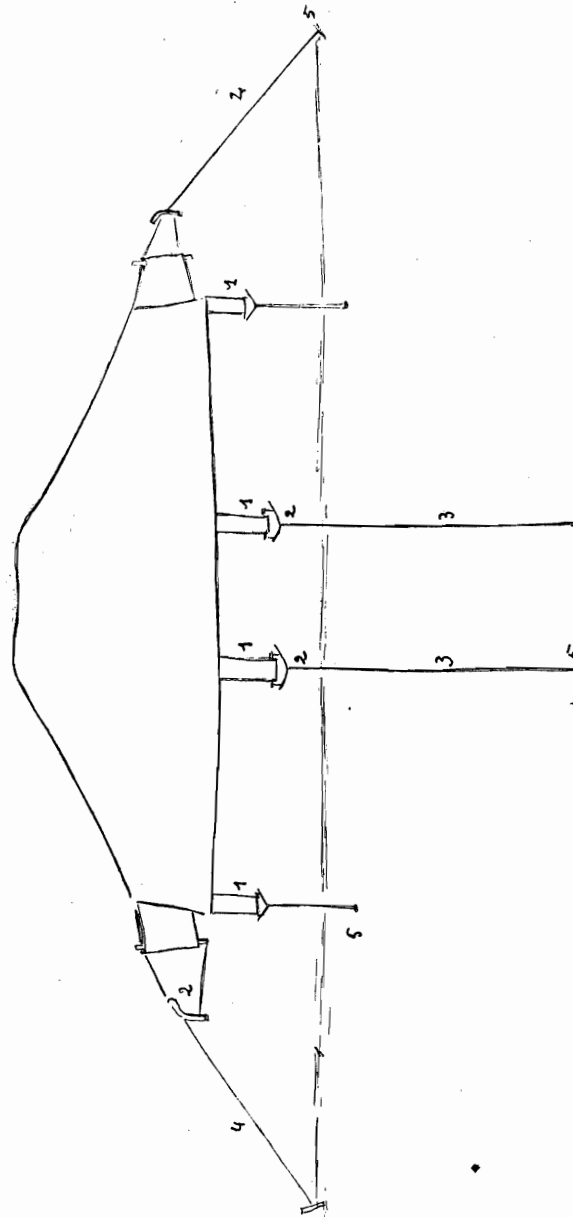


FIG. 50. — Tente des Oalad-ʿAli (Côte libyque).  
1. *ṭiḡ*. — 2. *ḡaṣel*. — 3. *ṭromma*. — 4. *leḍmmireh*. — 5. *māṭab*.

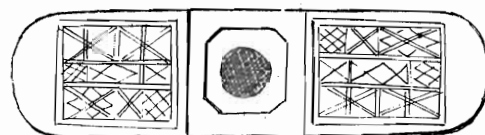


FIG. 51. — Faîte de la tente touarègue.

cages à cailles, chaînes, charrue et instrument de dépiquage à roues de tôle, bien connu des Égyptiens.

La tente des Bédouins de Libye présente quelques avantages. Moins encombrée de piquets et de cordes, ses abords sont facilement accessibles. Quant à sa structure, il est visible qu'elle est montée à l'inverse de la tente algérienne ou marocaine.

On n'a de l'Égypte que des renseignements sur la tente des Bicharins — caravaniers qui parcourent le désert entre le Nil et la mer Rouge. Elle est haute, recouverte de nattes ; sans grand intérêt pour le moment.

SAHARA. — La tente est le seul mode d'habitation possible du caravanier saharien et du grand nomade chamelier. Il en est de diverses catégories. Dans les régions présahariennes de l'Algérie et du Maroc, en Mauritanie et chez les Zenaga de la côte Atlantique, c'est le modèle arabe qui prédomine. Les Touaregs du Nord, comme ceux de la bouche du Niger, habitent des tentes d'un autre genre, sur lesquelles on n'a que des informations fragmentaires.

Dans la vallée de la Saoura (1), les femmes tissent les flijs en utilisant des fibres de *drinn*. C'est une plante saharienne dont le chameau se montre friand et qu'on utilise aussi comme combustible. On fait subir aux tiges préalablement séchées au soleil une préparation analogue au rouissage du chanvre. On obtient, après broyage au pilon, une bourre qu'on roule en cordelette ou qu'on file au fuseau.

Au Tidikelt (2), les tentes sont entièrement tissées de poil de chameau et de chèvre, ou faites de peaux de mouton cousues ensemble. La laine est rare : le mouton saharien de l'espèce *damman* est un mouton à poil. Elles sont de dimensions si réduites qu'on ne peut y pénétrer que courbé et s'y tenir qu'assis. Leur seule particularité réside dans le mode de fixation de l'unique piquet central. Celui-ci s'assemble dans une sorte de sabot dont la large semelle s'applique fortement et uniquement par pression contre la tente. Les flijs se raidissent de ce côté et laissent du côté opposé une large place bien abritée.

Les Touaregs-Aoulemmiden de l'Aïr (3) s'abritent dans des tentes ressemblant à « des meules de fourrage ou de paille à large base circulaire

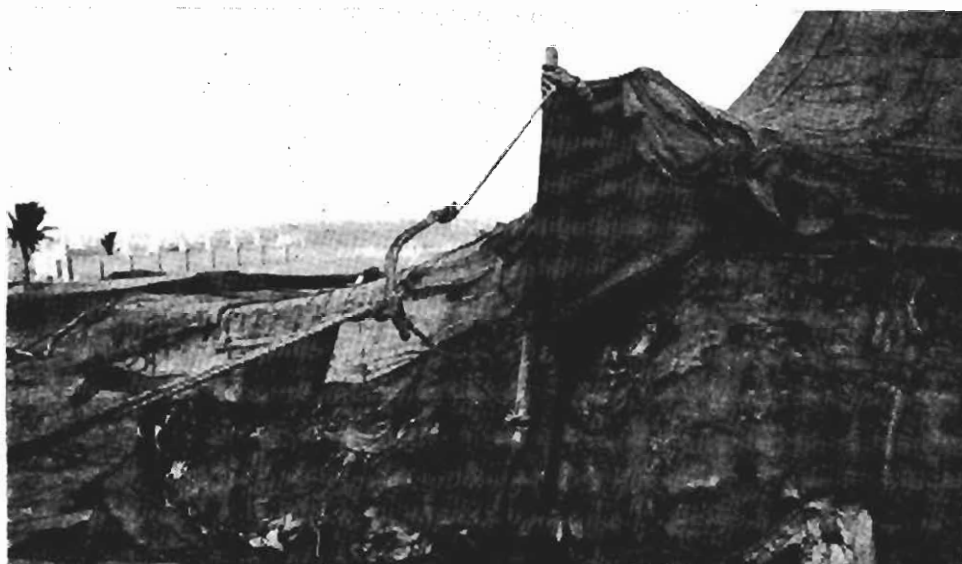
(1) A. Bernard, *Enquête sur l'habitation rurale de l'Algérie*, p. 3.

(2) Id., *op. cit.*, p. 4.

(3) Lieutenant Jean, *Les Touaregs du Sud-Est : l'Aïr*, p. 174.



Tente bédouine des Oulad-Ali (côte libyque, environ d'El-Hammam).



Dispositif d'ancrage de la tente des Oulad-Ali.





et à dôme peu élevé ». Leur structure comprend des nervures en baguettes flexibles dont les extrémités sont plantées en terre et sur lesquelles sont attachées des nattes en feuilles de palmier.

Les Touaregs-Azdjer (1) utilisent deux sortes d'abris aussi rudimentaires l'un que l'autre. Le premier est constitué d'un assemblage de peaux tannées de chèvres, de moutons ou d'antilopes, reposant sur quatre piquets fixés au sol. L'autre est « une natte rectangulaire en jonc tressé, tendue sur des piquets plantés obliquement sur une circonférence ».

On possède une description suffisamment détaillée de la tente des Touaregs-Ahaggar (2). Le velum, *ehakit*, est également un assemblage de peaux de chèvres et de moutons tannées et cousues. Il repose sur une perche centrale, *tamankait*, et une série de supports disposés sur le pourtour, au nombre de douze, trois à chaque point cardinal. La tente est en effet orientée Nord-Sud : l'entrée faisant face au Nord.

Les perches du côté Nord se nomment *unnūs*, pl. *unnūsen*, celles du Sud, *madāj*, pl. *imadāgen*; celles de l'Ouest et de l'Est, *tasdest*, pl. *tise-dās*. Les piquets se disent *tasetitit* (3), pl. *tisettitai*. L'espèce d'arceau, haut de plus de deux mètres, qui remplace le pieu central et supporte la tente, s'appelle *aḡeḡu* ou *aḡeḡu*.

Toute cette terminologie est à étudier. A l'exception de ce dernier terme *aḡeḡu* (4), de *igem* ou *iḡem* (5), qui désigne la perche supportant la porte, et peut-être de *unnūs* (6), qui se rapportent à des racines connues, les autres appellations restent assez énigmatiques.

La tente touarègue est entourée et protégée au moyen de nattes hautes d'un mètre, qu'on recule le jour et qu'on rapproche la nuit. Leur nom *iseber*, pl. *isebran*, a déjà été signalé et son origine expliquée (7). La photographie agrandie d'une tente exposée dans la salle touarègue du Musée de Pré-histoire et d'Ethnographie d'Alger en montre le dispositif. On observe, par ailleurs, parmi les divers objets exposés, une poutre légèrement cintrée

(1) A. Bernard, *op. cit.*, p. 4.

(2) Benhazera, *Six mois chez les Touaregs Ahaggar*.


(3) Cf. *tasetta*, branche (?), *Mots et choses berbères*, p. 467.

(4) Cf. *Mots et choses berbères*, p. 22.

(5) Cf. *Mots et choses berbères*, p. 1, n. 1.

(6) A rapprocher sans doute de *tunist* « clé », Ghdamès, Dj. Nefousa; *tenast*, Ouargla, Mزاب; *tnast*, Figuig, A. Seghrouchen; pl. *tinūsa*. La clé est une longue règle de bois. D'autre part, l'*unnūs* touareg se trouve du côté de la porte.

(7) Voir *supra*, p. 167.



de 0<sup>m</sup> 78 sur 0<sup>m</sup> 20 aux extrémités arrondies et ornées de dessins rectilinéaires du pur style touareg (fig. 51). Elle présente, au centre, une cavité qui ne peut servir qu'à loger l'extrémité d'un montant de tente. C'est évidemment le *gurṭas* tripoliteain. On se demande même si le nom de *taman-kait*, signalé comme étant celui de la perche centrale, n'est pas véritablement le sien. Il se décomposerait *tama n kait* (pour *ehakit*), c'est-à-dire « côté du velum, qui est en contact avec le velum ». Il est fort possible d'assigner une double origine à la tente touarègue.

Les ancêtres des Touaregs Ahaggar actuels seraient des Houara, de race Loua, appartenant aux Berbères de l'Est et couvrant le pays de Barka, la Tripolitaine et le Sud-Tunisien. Par ailleurs, les nobles du Hoggar prétendent avoir la même origine que les Berabers du Maroc. Leur aïeule Tin Hinan, « celle des tentes », serait venue du pays beraber. Les Taitoq ont même prétention. Une de leurs tribus, les *Kel ehan mellen*, les « gens aux tentes blanches » descendraient des Aït-Khebbach. Ce qui est avéré, c'est que les Aït-Khebbach du Maroc étaient naguère encore des caravaniers allant jusqu'à Tombouctou, où ils se livraient à la traite des noirs. Ils étaient bien connus des Touaregs avec lesquels ils s'alliaient.

Une grande division que les Imohagh admettent et qu'ils déclarent très ancienne est celle en *Kel ehan mellen* et en *Issetafen*, c'est-à-dire « gens à tentes blanches » et « gens à tentes noires ». Ils prétendent que les Ahaggar s'appelaient tous des *Kel ehan mellen*, parce que Tin Hinan et ses serviteurs avaient des tentes blanches. Les *Issetafen* étaient les Aoulimmiden.

Il est possible qu'il faille entendre par là des gens de race noble et blanche, par opposition à des gens de race serve et de couleur. Quoi qu'il en soit, et le rapprochement n'est peut-être que fortuit, les tentes berabers sont noires, les tentes du pays tripoliteain, brunes mais rayées de blanc.

### Origine de la tente du transhumant

L'enquête qu'on vient d'établir avec le double souci d'examiner la structure des divers types de tentes et la terminologie s'y rapportant confirme pleinement l'hypothèse de l'origine arabe de la tente des transhumants berbères du Maroc Central.

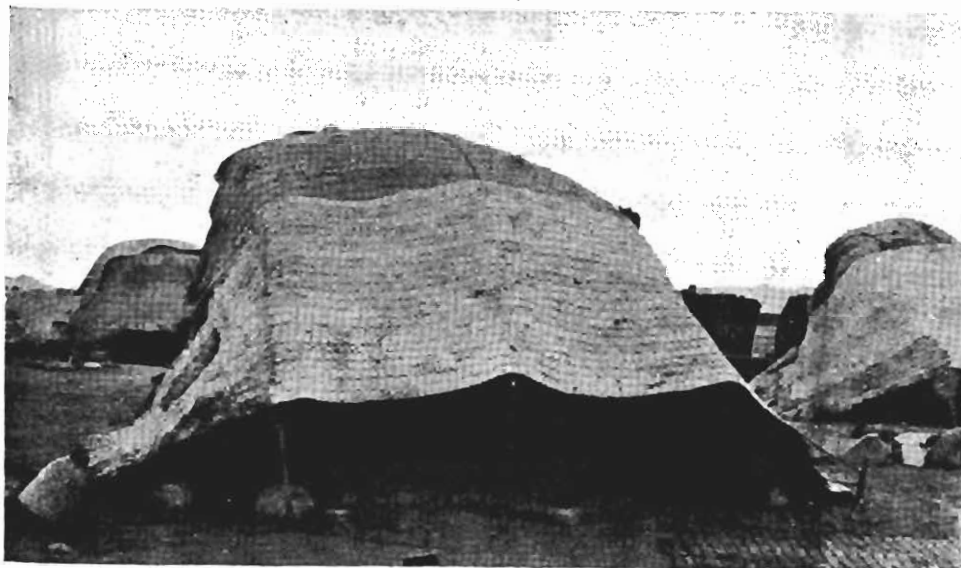
Au point de vue technique, les faits dans leur ensemble se résument de la sorte.



PL. XIV



Tentes de Bicharins (couvertes de nattes).





La poutre faitière *hammâr* ou *gunças*, relativement de grandes dimensions chez les Berabers, va en se raccourcissant de l'Ouest à l'Est pour n'être plus en Tripolitaine et en Libye qu'une large semelle de bois s'appliquant contre la tente.

Les deux montants, *tîrsal* ou *rkaiz*, assez espacés chez les Berabers, se rapprochent davantage en Algérie et en Tunisie tout en gardant leur verticalité. La diminution croissante de la poutre centrale oblige à les entre-croiser (Aurès, Tunisie); à les maintenir obliques (Tripolitaine, Dj. Nefousa excepté), ou même à les réduire à un seul (Tunisie, Tripolitaine, Sahara).

Le flij, pièce essentielle, emprunte sa matière première aux ressources locales, aux produits de l'élevage : laine, poil de chèvre et de chameau; à des fibres végétales; palmier-nain, asphodèle, drinn. Le Saharien utilisera des peaux tannées de moutons, de chèvres, d'antilopes ou de mouflons.

La *triga* demeure incontestablement partout le dispositif ingénieux sans lequel il ne serait pas possible de monter une tente. On en compte trois (quatre, par exception en Libye), disposées dans le même sens.

L'ancrage s'effectue à l'aide d'un même matériel de crochets, de cordaux et de perches. Il présente dans le détail diverses modalités. L'ancrage de la tente beraber est exactement à l'inverse de la tente arabe de Libye. Mais l'examen de la tente nefousienne, dont l'ancrage s'opère par un mode intermédiaire, indique comment l'opération a pu se faire.

Seul l'usage de l'*ameššu* n'est pas généralisé. Il paraît particulier aux populations nomades de la grande zone arabo-zénète de l'Algérie et du Maroc, comme à certains Touaregs.

Ainsi, en dépit de combinaisons plus ou moins variées, justifiées le plus souvent par des nécessités d'adaptation de la tente à des conditions particulières et locales, il s'agit bien, en dernière analyse, d'un seul et même type de construction.

Mais la tente du Beraber n'est pas plus à sa place dans le Maroc Central que sa maison. Demeure idéale du pasteur de la steppe et du Sahara, elle ne convient guère au transhumant des régions hautes où l'hiver se prolonge, où les chutes de neige et de pluie sont abondantes, les vents violents. Il a fallu, là plus qu'ailleurs, la bâtir solidement, la tenir soigneusement close, en un mot l'adapter aux exigences du pays et du climat.

L'examen de la terminologie conduit à des conclusions non moins évidentes. Ainsi qu'il a été dit, les noms de la tente : *aḥam*, du flij, *aḥliš*, de

la triga, *adriq*, du faite, *ahämmār*, des crochets d'encrage *ihriben*, sont empruntés à l'arabe comme les objets eux-mêmes.

Les noms berbères présentent un intérêt non moins important. Certains figurent dans le vocabulaire commun au nomade et au sédentaire : sans doute permettent-ils de voir dans le transhumant d'aujourd'hui le sédentaire de la veille. Certains autres se rapportant à l'agencement de la tente attestent que le nouveau mode d'habitation n'a pas fait perdre le souvenir de l'ancien : on a même tenté d'en rétablir le nom. Certains autres enfin, d'origine zénète, semblent indiquer que l'emprunt s'est effectué, non directement par l'Arabe, mais par l'intermédiaire du Berbère-Zénète, grand nomade et chamelier en son temps.

L'histoire apporte aussi son témoignage. D'après S. Gsell (1), la tente se répandit tardivement chez les Berbères. « Ce fut surtout après la conquête musulmane qu'ils l'adoptèrent à l'exemple de leurs nouveaux maîtres : au VIII<sup>e</sup> siècle, un grand nombre d'entre eux avaient des tentes semblables à celles des Arabes. » Auparavant ils s'abritaient dans des huttes mobiles faites en matières végétales, entrelacées de joncs et de roseaux, sans doute du nom de *tuguria*.

Au temps de Léon l'Africain (2), les Berbères de l'Atlas, ceux du Moyen Fazaz, vivaient l'hiver aux flancs de la montagne dans des grottes à l'abri des neiges et remontaient dès mai pour éviter les Arabes venant estiver. Ces tribus sauvages s'abritaient dans des nouala de jonc marin. C'étaient des réfugiés Matghara, Zouagha, Matmata, « Magran », « Beni-Iesfeten », Beni-Merasen.

Ces noms ne disent plus rien aujourd'hui. Les occupants actuels se nomment Aït-Ndir, Aït-Mgild, Igouerrouan, Imejjat, Zemmour, Aït-Sgougou, Izayan, Ichqern, Aït-Sokhman, Aït-Yousi, Aït-Seghrouchen, Aït-Waraïn. Les uns sont Zénètes ; la plupart, Sanhadja. D'autres se disent encore Aït-Zouggouat, Aït-Idrasen, Aït-Oumalou ; Imidoulin ou Imazighen. Tous sont des Beni-Merasen, si l'on donne à ce mot le sens, qui est le sien, de gardiens (3) de silos et de greniers où ils entreposent leurs récoltes.

Ce que l'on sait, ce qu'eux-mêmes affirment, c'est qu'ils viennent du

(1) S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. V, p. 216.

(2) Massignon, *Le Maroc*, p. 116.

(3) *imerrasen*, pl. de *amerras*, « gardien de silos », de l'arabe مرس.



PL. XV



Tentes de Bicharins (observées dans la Haute-Égypte; Assouan).







Sud, par petites avances, poussés par le désir d'assurer à leurs moutons les meilleurs pâturages. Les plus forts se sont même installés dans la plaine convoitée de tous. D'autres s'apprêtaient à les suivre quand notre arrivée inattendue a brutalement mis fin à leur migration. Ils sont venus avec leurs tentes — sahariennes comme eux. Ils les ont dressées en douars riches et nombreux dans un pays qui, apparemment, ne leur était pas destiné.

## LE DOUAR

### Les noms berbères du douar

Les tentes se réunissent en groupements de formation spéciale que l'Arabe appelle *duar* ou *nesla* et que le transhumant désigne à l'aide d'appellations uniquement berbères. Parmi elles, *asun* et *tigemmi* sont les plus fréquemment relevées; *igezdu* et *azduğ* ont des acceptions particulières mais non moins intéressantes. Il est remarquable qu'en acceptant le nom arabe de la tente, le Berbère ait refusé celui du douar qui indique un groupement de tentes disposées en rond.

\*  
\* \*

*asūn*, pl. *isūn* et *issuen*, est connu des Zemmour, Izayan, Ichqern, A.-Seghrouchen et des Aït-Waraïn sous la forme *sūn ihhamēn* (1). On signale le mot en Algérie : *asun*, pl. *isunen*, Beni-Snous (2); pl. *isunan*, Ben-Halima (3); et en Tunisie : pl. *isunen*, à la Qalaâ de Seneđ. A partir de là, on le perd de vue.

L'étymologie du mot reste à fixer. On relève dans l'Ouarsenis (4) un verbe *asun* « tourner ». C'est, à notre connaissance, la seule région qui ait gardé le souvenir de cette forme. Celle qui s'en rapproche le plus est le touareg *suel* « faire tourner, faire aller de côté (5).... », qui suppose une

(1) *Mots et choses berbères*, p. 23.

(2) Destaing, *Dict. français-berbère*, p. 103.

(3) R. Basset, *Ét. sur la Zenatia de l'Ouarsenis et du Maghreb central*, p. 86.

(4) *Ibid.*, *id.*, p. 112.

(5) C. de Motylinski, *Gram. et Dict. touaregs*, p. 290.

forme simple *ewel* « aller en tournant en décrivant un cercle ». Si *suel* et *asun* ont entre eux quelque rapport d'origine —, la présence en finale de *l* et de *n* ne s'oppose pas à l'hypothèse — le nom du douar tant en berbère qu'en arabe éveille l'idée d'un « groupement de tentes disposées en rond ». De toute manière *asun* apparaît comme zénète.

\*  
\* \*

*tigemmi* (1), autre nom du « douar », possède une aire d'extension considérable et mériterait, à ce titre, un examen autrement détaillé. Il semble s'être localisé dans le Sud-Marocain ou Algérien, tandis que *asun* paraît plutôt familier aux régions du littoral Nord et Est de la Berbérie. Mais, contrairement à *asun* signalé avec le sens unique de douar, le mot connaît des acceptions diverses, et certaines, assez inattendues.

Avec le sens de « douar, de campement ou de bivac » et la forme *tīgemmi*, le mot est employé chez les Beni-Mtir, Imejjad, Iguerrouan, Beni-Mguild, — *tīgemmi*, Aīt-Karkait, — *tižemmi*, Aīt-Ouirra : toutes tribus du groupe sanhadjia. Les Beni-Mtir disent encore *tīt n tīgemmi* « l'œil de la tigemmi ». L'expression fait allusion à la forme du douar, ronde comme un « œil », et, de ce fait, elle désigne plus expressément le « centre » du douar.

Dans les tribus qui utilisent *asun* pour désigner le douar, *tīgemmi*, Zemmour, se rapporte au « centre du douar » où sont parqués les troupeaux. Il en est encore ainsi chez les A.-Seghrouchen, qui prononcent le mot *tīgemmi*.

*tigemmi* est connu des sédentaires, *asun* ne l'est pas. Dans tout le groupe de la tachelhit, *tigēmmi* (2), pl. *tigumma*, est le nom courant de la « maison », de l'habitation en général. Un pluriel *tīyūmma* désigne un « village » chez les A.-Sadden. Au Tidikelt, *tagemmi* (3) se rapporte « à la petite cour de la maison réservée aux bestiaux », — *teğemmi*, à Ghdamès (4), désigne les « lieux d'aisances », — *gumma*, sans doute mis pour *tigumma*, pluriel de *tigemmi*, est connu dans tout le Sud-Algérien dans le sens de « latrines ».

(1) *Mots et choses berbères*, p. 1, n. 1.

(2) Destaing, *Voc. franç.-berb.*, p. 176. — Laoust, *Cours de berb. maroc. (Sous)*, p. 2. — Stumme, *Handbuch des Schilhsichen von Tazerwalt*, donne *tigme*, pl. *tigūma*, p. 234.

(3) Voinot, *Le Tidikelt*, in *Bull. Soc. Géog.*, Oran, 1909.

(4) C. de Motylinski, *Ét. sur le dial. berb. de R'damès*, p. 130.

Chez les Kabyles du Djurdjura — chez des Sanhadja, par conséquent —, *tigemmi* (1) désigne les « biens, la fortune constituée en bétail et surtout en champs et jardins ». A Ouargla, *tagemmi* est une « palmeraie ». Dans l'Aurès, *tašemūt* est un « jardin ». En Touareg-Ahaggar, *aḡāma* (2), pl. *iḡemāten*, désigne la « campagne », un « terrain qui n'est ni ville ni village » ou « campagne, par opposition aux villages ; Sahara, par opposition aux qsour ».

Il semble que le mot *tigemmi* éveille l'idée de « terrain » sur lequel le sédentaire établit maisons, jardins ou vergers, et le nomade, son douar et ses bestiaux. Par contre, *asun* indique la disposition en « rond » des tentes groupées sur ce terrain. Les deux mots ne sont donc pas synonymes.

\*  
\* \*

*igezdu*. Le mot paraît plutôt familier aux Berabers du Sud : Aït-Khebbach, Aït-Merghad, Aït-Izdeg. Ces derniers entendent par *igezdu* un grand douar composé d'au moins une vingtaine de tentes. Mais un douar aussi important ne se forme chaque année qu'en deux occasions : à l'époque de la tonte et à l'occasion des mariages collectifs. En tout autre temps, le douar ne compte que quelques tentes, de trois à cinq, et s'appelle alors *tigemmi*.

Les Berabers du Nord ne paraissent pas ignorer le mot. Chez certains, comme les Zemmour, *igezdiu* désignerait le cheptel de toute une tribu rassemblé, en temps de siba, au milieu d'un douar immense. Celui-ci constituerait une sorte de smala : *tazmalt*, dont les richesses en troupeaux seraient appelées d'un terme unique *igezdiu*.

\*  
\* \*

*azduḡ*. C'est à proprement parler le « lieu où l'on habite ». Le mot doit être considéré comme le substantif verbal de *zdeg* « habiter », commun à la généralité des parlers sous une forme parfois à peine modifiée : *zdeg* (3), A. Seghrouchen. Pour le transhumant, *zdeg* c'est essentiellement « camper ». Les Zemmour emploient l'arabe *sken* dans le sens d'« habiter une maison, dans une ville ». Quoi qu'il en soit, des dérivés du verbe sont signalés dans les parlers des sédentaires comme des transhumants : *tanezduḡt*, Zouaoua

(1) Laoust, *Mots et choses berbères*, p. 1.

(2) De Foucauld, *Dict. abrégé*, t. I, p. 314.

(3) Destaing, *Ét. sur le dial. berb. des A.-Seghrouchen*.

désigne l'habitation en général; *tamezdaht*, chez les Aït-Morghad, est une « maison »; *izdag*, qui paraît le pluriel de *azduj* signalé ici, se rapporte au Chenoua, au « hameau habité par des gens d'une même famille ». Il serait superflu de multiplier les exemples.

### L'emplacement et la forme du douar

Parmi les expressions réservées à l'emplacement du douar, la plus fréquemment relevée, *amazir*, a déjà été examinée. On se bornera à le rappeler. Dans l'expression *ismen ušdid*, signalée en pays zayan, le premier terme *ismen* désigne plus généralement l'emplacement d'un ancien bivac. On le devine encombré de détritiques de toutes sortes au moment de le quitter. Mais l'herbe pousse drue en cet endroit fumé par les bestiaux. Dans la répartition des pâturages chacun s'efforce d'avoir, dans son lot, un ou plusieurs anciens bivacs. Il semblerait judicieux de ce qui précède, de rapporter le mot à l'arabe *سمن*, qui éveille l'idée de « gras ».

La forme habituelle et normale du douar est celle d'un rond autour duquel les tentes s'alignent, la face tournée vers l'intérieur, en laissant entre elles un passage plus ou moins large. Le centre du douar comme ce passage ont des noms spéciaux qu'on étudiera plus loin.

Le nombre de tentes d'un douar varie selon les saisons, les régions et l'état de sécurité du pays. La forme en rond est adoptée dans les régions où l'on a à craindre les razzias des djicheurs. C'est elle qu'on adopte l'hiver dans l'azaghar quand on suit le troupeau au pâturage. Au printemps, quand on se rapproche de l'ighrem, les tentes préfèrent s'aligner sur un ou deux rangs parallèles, ou s'isoler sur les terrains de cultures.

Ainsi, selon les nécessités de la vie du transhumant, le douar se fractionne, se disloque ou se regroupe, ou même rallie d'autres douars. Chez les Aït-Izdeg, les douars réduits d'ordinaire au nombre de quelques tentes se regroupent au moment de la tonte et des mariages. En période de siba, les cercles s'élargissent, la crainte d'une guerre rapproche les tentes dispersées et menacées.

Dans le pays actuel de la dissidence, les douars, par contre, sont réduits à l'extrême. La menace des avions contraint leurs habitants à une vie fort précaire. Ils camouflent les tentes en les recouvrant de broussailles ou en les dressant dans de véritables maquis. Quand les bombardements aériens

deviennent trop fréquents, ils les démontent le jour, les rebâtissent à la faveur de la nuit, ou se réfugient dans des grottes ou des abris sous roches. Ils ont dû renoncer au regroupement des grands douars de siba, aujourd'hui trop vulnérables, mais où, hier encore, ils trouvaient un abri presque sûr.

Comme on le suppose, les tentes ne se pressent pas dans le douar sans obéir à des règles imposées par une sorte d'urbanisme. Elles n'occupent pas nécessairement toujours la même place. Il s'en trouve, en effet, de bonnes et de mauvaises qu'on occupe tour à tour.

Le douar est orienté selon une direction sensiblement Est-Ouest. Il est toujours installé sur une déclivité plus ou moins accentuée. La partie en contrebas, appelée *bulmān*, est orientée vers l'Est. Le côté diamétralement opposé porte le nom de *rrif wafella*, Zemmour, ou *anafella*, Beni-Mtir, *amažgal*, A.-Ayyach, littéralement « le bord supérieur », par opposition au précédent encore appelé *rrif wadda*, Zemmour; *anadda*, Beni-Mtir. Les points correspondant approximativement au Nord et au Sud sont les « cornes » du douar : *išš*, pl. *aššiun*. Toutefois, cette terminologie n'est admise que si le douar compte un minimum de seize tentes.

De ces expressions on retiendra plus particulièrement *bulmān*. Elle est arabe et signifie « endroit qui procure la paix et la fortune ». Elle désigne le bas d'un douar installé sur le versant d'un coteau ou le flanc d'un ravin. C'est, l'hiver, l'endroit le moins recherché à cause des eaux pluviales qui y charrient des détritiques et du fumier. Son nom a, dans ce cas, la valeur d'une antiphrase euphémistique. La façon de prononcer *l* fait qu'on entende parfois *buğman* ou *bugmān*. Sous ces différentes formes, le mot figure dans la toponymie du Maroc Central. Boulmane est le nom d'un poste à l'entrée du défilé de Recifa. Bougmane en est un autre à 20 kilomètres d'Azrou. *Bulman* n'a pas toujours ce sens. C'est encore, dans nombre de tribus, le nom donné au nouveau bivac au cours de la première nuit qu'on y passe.

L'endroit que l'on choisit pour l'établissement d'un bivac varie selon les saisons. L'hiver, c'est un terrain très en pente à cause de la pluie, ou le fond d'un vallon abrité des vents dominants qui sont dans l'azaghar ceux d'Ouest. Dans les régions du Haut-Atlas, où le vent souffle à peu près en tout temps, d'une façon violente et continue, les Aït-Hadiddou, les Aït-Merghad abritent leurs tentes au bas et au confluent de deux ravins. Leurs douars affectent alors la forme d'une demi-lune. Souvent, les tentes sont si bien dissimulées à l'abri de grandes roches qu'elles échappent complè-

tement à la vue. L'été, on recherche de préférence une pente douce ou un lieu élevé battu par la brise, si possible à proximité d'une source, d'une prairie, *almu*, comme il s'en trouve près des bords d'une rivière ou dans les bas-fonds asséchés d'aguelmam, où verdit toujours une herbe fine et drue. Les points d'eau nécessaires à l'alimentation du bétail sont soigneusement repérés. On s'installe volontiers dans leur voisinage, mais non dans leurs abords immédiats. Il ne semble pas que le fait d'avoir à sa disposition une eau abondante joue un rôle prédominant dans le choix d'un bivac. Les troupeaux se déplacent facilement. Les femmes ne craignent pas de faire un très long trajet pour assurer leur approvisionnement quotidien.

On s'éloigne des cimetières généralement établis sur une petite éminence que couronne la tombe d'un saint. On a peur des morts. Par respect pour eux, on prétend que les abords du douar doivent être en parfait état de propreté, et les gens astreints à des règles de conduite irréprochable : toutes exigences incompatibles avec la vie du pasteur et la promiscuité de la tente. Le lieu est si isolé qu'on y peut en tout temps se débarrasser de ses bagages encombrants : métier à tisser, moulins, coffres, muselières, etc. Les labours finis, on y jette charrues, jougs et bâts, qu'on retrouvera à la saison prochaine. On est parfois si éloigné des cimetières, qu'au cours de funérailles, le cortège parcourt des distances considérables et qu'on doit transporter le cadavre à dos de mulet.

On recherche l'ancien bivac occupé par un marabout ou un chérif. Il arrive même qu'en souvenir de son passage on dresse un tas de pierres, *akerkūr umrabeḍ*. Ce sera le lieu tout indiqué où les femmes iront faire leurs dévotions. On compte peu de douars sans tas de pierres, dédiés aux saints du pays : *aṣenkūr n ṣṣaliḥin* (B.-Mtir). Les transhumants invoquent surtout les cherfa d'Ouezzan, Moulay Driss et Moulay Abd el-Qader el-Djilani, le grand saint de l'Islam. Le campement de charbonniers berbères, établi dans la forêt d'Azrou au lieu dit *tafraut n budman*, est placé sous l'invocation de Moulay Driss. On voit, au milieu d'un rang de pierres alignées en fer à cheval, un buisson d'aubépine, *admam*, aux branches garnies d'une plante parasite qui semble être du gui. Derrière se dresse un mât d'une dizaine de mètres au haut duquel flotte une loque : c'est le « pavillon de Moulay Driss », *taṣengalt n Mulay Driss*.



Douar des Aït-Arfa du Guigou (khalifat Lahssen ou Bejja; sur piste allant à l'Adarouch).



Le même douar : au milieu la tente-mosquée.





### Le centre du douar et ses accès

Le centre du douar porte en arabe le nom de *mrah*. Le berbère ignore le mot, mais utilise les suivants : *ammās n tgemmi*, B.-Mtir, Igouerrouan, litt. : « le milieu du douar », — *atemmās*, et *aremmās usūn*, Izayan, même sens, — *ammās n umazir*, Aït-Karkaït, — *tiṭ en tgemmi*, Igouerrouan, litt. : « l'œil du douar ». L'expression, chez les A.-Sadden, se rapporte à la cour intérieure de la maison où l'on parque les animaux, — *taddart usūn*, Zemmour, A.-Seghrouchen, Aït-Waraïn. L'expression mérite une explication.

En effet, *taddart* est le nom habituel de la « maison » ou de la « chambre » et même celui du « village » en Kabylie. Ce n'est pas la première fois qu'on signale le rapport existant entre la terminologie appliquée à l'habitation du sédentaire et du transhumant. On rappellera *amazir* « bivac » et « gourbi » ; *tigemmi* « douar » et « maison. »

Par ailleurs, on a vu que certains bilingues traduisent *amazir* et *taggurt* par *dar* — qui est le nom arabe de la « maison » —, auquel il convient de rapporter *taddart* de préférence à la racine berbère *edder* « vivre », ainsi qu'on l'a proposée.

En faveur de l'hypothèse, on notera que nombre de nomades de langue arabe connaissent *dar* dans le sens de « bivac ». Dans la région de Tlemcen, *ēddār elz̄dida* désigne le « nouveau bivac ». Les Larbâ du département d'Alger appellent *eddar* le « centre du douar ».

L'arabe classique se servait indifféremment de *dārūn* et de *baītūn* pour désigner la « maison ». Mais, dès une époque fort ancienne, le syriaque, l'araméen en général, l'hébreu n'offraient dans le même sens que *baītā* (1). Au Maghreb, *dar* semble prévaloir pour exprimer la notion de « maison », et *baīt*, celle de « tente » et de « chambre ». Mais l'Arabe de la période anté-islamique employait déjà *dar* avec le sens de « bivac ». L'importation du mot en Afrique serait le fait des tribus bédouines. Les Zénètes l'auraient adopté et transmis à leur tour aux populations transhumantes. Il est remarquable, en effet, que le mot persiste dans la zone arabo-zénète de l'Algérie, et dans les tribus zénètes (A.-Waraïn, A.-Seghrouchen) du Maroc Central.

Les troupeaux ont accès au centre du douar par des passages qu'on ménage entre les tentes et qu'on peut facilement boucher la nuit au moyen

(1) Cf. Michel Feghali, *Notes sur la maison libanaise*, in *Mélanges R. Basset*.

de buissons d'épines. On les appelle *azilāl*, B.-Mtir, B.-Mguild, Ichqern, etc. ; *azeglāl*, Zemmour. Le terme *isāj*, pl. *isġan*, de même sens, signalé chez les B.-Iznacen (1) est exceptionnel et correspond à *tmaseht*, qui désigne un « passage dans une haie » chez les B.-Touzin.

Le mot *azilal*, dont l'étymologie reste à déterminer, semble inconnu des dialectes du groupe tachelhit. On le relève dans le vocabulaire de quelques populations berbères du Nord : celles du village de Toulal près de Meknès, et des Aït-Sadden de la grande banlieue de Fès.

Les gens de Toulal appellent *azilāl* le passage ménagé dans le mur de clôture de leur habitation, composée de petites masures couvertes d'un toit de chaume. Les Aït-Sadden réservent le même nom au passage qui conduit à la cour centrale de leur maison, *tiṭ n tyēmmi*, où ils parquent également leurs troupeaux.

Le mot est sans doute zénète. Dans la région de Tlemcen, ce même passage s'appelle indifféremment *ēlfaīša* ou *zalāl*, ce dernier est trop proche voisin de *azilal* pour qu'on puisse douter de la communauté de leur origine.

Toute tente se trouve normalement placée entre deux *azilal*. Mais elle n'en possède qu'un : celui de droite, le seul qu'elle puisse utiliser pour ses troupeaux (2). Si par hasard des brebis viennent à franchir l'azilal du voisin, leur propriétaire se doit de les en chasser et de les ramener vers leur passage habituel.

Ce n'est pas uniquement pour éviter l'encombrement qui anime le soir les abords du douar à la rentrée des troupeaux que les gens s'astreignent à l'observation d'un pareil usage. Comme le seuil de la demeure du citadin, l'azilal du douar possède ses bons génies, protecteurs de la tente et de ses richesses. C'est pour se les concilier qu'à l'occasion de tout changement de bivac, on y répand de la farine dont la couleur blanche est de bon augure.

### La tente-mosquée

On n'en compte pas nécessairement une par douar, mais chaque *iġs* possède au moins la sienne. On la nomme *lšamäz* ou *timesgida* (3), ce

(1) Renisio, *op. cit.*

(2) « *ku iġ issikem, issufej ulli-nnes zeg uzilal-ennes*, chacun fait entrer et sortir ses brebis par son azilal », Zayan.

(3) Cf. Laoust, *Le Taleb et la Mosquée en pays berbère*. — Capitaine Guennoun, *La Montagne berbère*, p. 41.

dernier mot étant la berberisation vraisemblablement fort ancienne de *مسجد*. En tout point pareille à une tente ordinaire, elle prend place dans le cercle du douar, ou en occupe le centre, ou est bâtie en dehors. Elle n'est pas uniquement un lieu de prières. Elle est, tout à la fois, une petite école, un refuge pour les passagers, la demeure du taleb. Elle est dédiée à *Sidna Jebril*, l'Archange Gabriel : c'est lui, le « Maître de la tente », *bab uḥam*, le patron des transhumants comme Sidi Bel Abbès est le patron des cultivateurs.

Si pauvre qu'elle paraisse, elle possède des biens, un trésor, *lmal n tmezgida*, que gère un moqaddem. Elle a ses troupeaux, ses terres, dont le produit permet de pourvoir à son entretien, à la rétribution du taleb, à la pratique d'œuvres de solidarité : c'est sur ses fonds qu'on rachetait jadis au guerrier le cheval qu'il avait perdu au combat ; qu'on s'équipait et s'armait pour la guerre ; prélevait le montant de la diya en cas de meurtre, et qu'aujourd'hui encore on fait des avances à l'homme inquiet pour ses dettes, au cultivateur qui manque de semences, au pasteur dont la maladie a décimé le troupeau ; au malheureux qu'une infortune a touché. Le proscrit est encore assuré de trouver, avec un refuge, sa subsistance, et le pauvre, à sa mort, un linceul et des funérailles décentes.

A tour de rôle, chaque famille du douar prend à sa charge le transport de la tente-mosquée au moment des changements de bivac. Mais certaines mosquées possèdent même leurs animaux de bât, parfois un ou plusieurs chameaux affectés à leur service.

De ce que le transhumant soit apparemment un Musulmam peu pratiquant et même quelque peu méprisant à l'égard de son taleb, « l'homme aux bouquins », *bulektūb*, comme il le nomme, il ne s'ensuit pas qu'il ne révère pas sa mosquée et n'en prenne pas le plus grand soin. Tout au contraire : il la considère comme le « pieu du douar », son soutien moral et spirituel. Elle l'avertit de tout danger ; elle écarte du douar tous les maux, et à ce titre il la révère autant qu'il la craint.

### Le changement de bivac

Tout déplacement de douar se dit *rrihil* ou *agegi*. On connaît mieux le premier, emprunté à l'arabe. Le second est berbère : il se rapporte à un

verbe *gağ* « déménager », connu aussi bien des sédentaires que des nomades, tantôt sous la forme *gağğ* ou *ggağ*.

C'est en effet le même mot qu'utilisent le Kabyle du Djurdjura quand il change simplement de maison, le Touareg qui parcourt son désert, à la recherche de pâturages, et le transhumant marocain qui franchit les monts avec bagages et troupeaux pour installer un bivac nouveau.

*gağ* est en usage dans tout le Maroc Central : A. Seghrouchen, Aït-Waraïn, Aït-Youssi, Beni-Mtir, Beni-Mguild, Zayan, etc. Il figure aussi dans le vocabulaire des parlers rifains, des Beni-Iznacen, Beni-Snous, du Chenoua, de l'Aurès, du Mzab, etc. Le Touareg cependant donne à *gağğ* (1) le sens de « charger ». Il utilise une forme *gelet* (2) pour traduire l'idée de « déménager, de changer de campement en transportant avec soi son mobilier. » Le mot s'apparente à *gel* « partir », également connu au Maroc, des Aït-Khebbach et des gens du Dads.

A s'en tenir au sens du mot touareg, le terme *ageği* des transhumants signifierait plutôt « chargement » que « décampement ». Mais, en fait, « décamper » c'est essentiellement « charger » pour « partir ». Et, pratiquement, *ageği* désigne tout aussi bien le convoi chargé prêt à partir, c'est-à-dire « l'ensemble des bêtes, gens et choses changeant de bivac (3) ».

Quand il ne s'agit plus d'un simple déplacement de bivac, mais d'un mouvement de grande amplitude qui amène, par exemple, des populations de la Haute-Moulouya jusqu'aux plateaux d'El-Hadjeb ou d'Agourai, on conçoit que le mot *ageği* ne convient plus. On se sert de *anežžu* (4) ou de *igluin* ou *igëlluin*.


Ce dernier mot est nouveau, mais il s'apparente à une racine déjà signalée, à *egli* « monter », Sous; « disparaître, descendre derrière une crête » Zemmour; « tourner autour de... , chercher », Touareg. Ainsi *igluin* — qui est un pluriel — marque le fait de gravir des monts, de passer d'un versant à l'autre, de rechercher des pâturages, autrement dit de « transhumer ».

Le long déplacement qui conduit le transhumant loin de son lieu d'origine et que traduit si bien *igluin* implique nécessairement un mouvement inverse de retour. On le désigne d'un autre mot, également sous une

(1) De Foucauld, *Dict. abr.*, t. II., p. 285.

(2) Id., p. 299.

(3) Loubignac, *Ét. sur le dial. berb. des Zatan*, p. 546.

(4) De l'arabe  « chercher des pâturages ».

forme de pluriel : *iberrîmem*, d'un verbe *berrem* « se tourner, retourner, regarder en arrière ». Mais celui-ci est arabe.

\*  
\* \*

Il va désormais être possible de suivre le transhumant au cours des déplacements multiples que lui imposent les lois saisonnières.

Il doit fuir la neige et s'abriter du froid de l'hiver ; se rapprocher de ses terres au printemps, les fumer et les ensemer de maïs ; les irriguer l'été, moissonner, dépiquer et ensiler ses récoltes d'orge et de blé ; procéder aux emblavures d'automne ; assurer en tous temps des pâturages aux troupeaux, l'hiver dans l'azaghar, l'été dans la haute montagne.

Il se déplace aussi pour des raisons moins impérieuses : se rapprocher des points d'eau ; se dérober aux djicheurs ; abandonner un bivac envahi par les puces, la boue et le fumier ; rechercher la brise aux jours brûlants de l'été ; plus rarement encore se rapprocher des lieux de fêtes données à l'occasion de mariages et de l'ouverture des pâturages.

Pour mener à bonne fin tant de déplacements successifs, il faut au transhumant le concours de tous les bras de la famille et même celui de ses voisins, de mercenaires ou d'associés s'il est riche. Il doit nécessairement utiliser, en plus de la grande tente, les services d'une ou de plusieurs autres plus petites.

On voudrait connaître comment il effectue ses changements de bivac et dirige les mouvements périodiques de plus grande amplitude qui le mènent parfois si loin de son point d'attache. On envisagera d'abord le cas le plus fréquent et aussi le plus caractéristique de sa vie de pasteur : le déplacement à faible distance, nécessité par la recherche de pâturages frais.

Dès que l'on constate l'appauvrissement du terrain de pacage, ou l'assèchement des points d'eau, ou qu'on estime les conditions météorologiques préjudiciables aux troupeaux, les propriétaires discutent de l'opportunité d'un départ (1). Ils désignent certains d'entre eux à l'effet de rechercher d'autres pâturages et de déterminer l'emplacement d'un nouveau bivac. On nomme ces hommes *imsiran*, de *sara* « chercher » (Zayan) ; *inaramen*, de

(1) Par ses paroles comme celles-ci : *awriw a yait tgemmi anemdašar aneddu swansa wai-flan* ! « Venez, gens du douar, que nous nous entendions pour aller à tel endroit ! »

*arem* « goûter, essayer » (B.-Mtir); *iryasen*, de *riyeş* (1) « arranger, mettre en place » (Iguerrouan).

Si leur mission doit se prolonger pendant quelques jours, on lui donne le nom de *asensu* (2), qui est le substantif verbal de *sens* « faire passer la nuit ». Bêtes et gens couchent alors à la belle étoile, le troupeau sous la garde des chiens et des bergers armés.

Cette recherche n'est pas sans présenter nombre de difficultés. Mais la grande expérience de ces hommes, leur connaissance parfaite du pays, leur permet de trouver aux différents étages de la montagne le pâturage de choix que réclament les troupeaux, aux diverses saisons.

Ce n'est qu'après s'être assurés de la qualité de l'herbage nouveau qu'ils avisent un emplacement pour l'établissement du douar. Ils fixent immédiatement les places que les tentes devront y occuper. Ils marquent d'une grosse pierre, *iselli*, le lieu dit *bulman*. Ce point détermine tous les autres. Chaque tente l'occupe à tour de rôle, le douar pivote autour en se déplaçant vers la droite.

Un émissaire regagne alors le bivac; il informe les gens du résultat des recherches par des paroles de ce genre : « *sarah-t-id ižil, asekka anegağ* : je l'ai cherché, il est bon, demain nous décamperons ! » On avertit les tentes à se tenir prêtes en disant : « *ërrihil, asekka şbah zik! ku yun yamz afullus ennes, han şa itğaben!* Départ demain matin, de bonne heure ! Que chacun attrape ses poules et que personne ne manque ! »

Les femmes moulent une abondante provision de farine; et, pour plus de sûreté, elles prennent soin d'attacher les poules rentrées le soir se nicher. Le maître de la tente qui ne possède pas de bêtes de bât se met à en chercher, car on l'a prévenu que le nouveau campement est loin de l'ancien.

Le matin du départ — *ass ugeği* — le douar présente l'animation des grands jours. Les femmes abattent les tentes, les plient et les chargent sur les animaux que les hommes ont amenés. Elles placent un à un dans les chouaris les différents objets du mobilier, les tapis, les sacs de provision, à l'exception des ustensiles trop fragiles qu'elles porteront à la main ou sur la tête avec les poules attachées. A mesure que chaque tente est prête, bêtes et gens partent sans ordre et sans autrement tarder. Le convoi s'échelonne

(1) De ces trois mots, *arem* seul est berbère.

(2) En Touareg : *asensu* « lieu de couchée (en voyage); lieu où l'on passe la nuit en voyage » (de Foucauld, *Dict. abrégé*, t. II, p. 285).

dans la montagne et refait le chemin que les troupeaux partis avec l'aurore sous la garde des bergers et des cavaliers ont déjà parcouru.

Tous les jours de la semaine, sauf le premier vendredi du mois et le jour de la fête dit *ass bumeslej*, paraissent favoriser le changement de bivac. Mais la mise en route se trouverait momentanément suspendue pour trois jours si une jument venait malencontreusement à mettre bas ou une femme à accoucher.

L'arrivée au bivac ne se fait pas sans heurts ni bousculades, ni parfois sans récriminations, sur l'endroit choisi. Mais, par les emplacements désignés à l'avance, chacun sait où il doit s'établir et remonter sa tente au plus vite.

La première nuit que l'on passe dans tout bivac nouveau porte le nom de *id usēful*. De l'observance d'un ensemble de rites auxquels se conforment au cours de cette nuit chaque famille et le petit groupe social en entier, dépend tout le bonheur que l'on attend du nouveau campement. On les étudiera plus loin.

S'il s'agit d'un déplacement à longue portée, comme celui qui doit mener l'hiver les transhumants de leur habitat à l'azaghar, les usages diffèrent quelque peu. Il faut alors tenir compte de facteurs nouveaux : la durée de l'absence, quatre à cinq mois ; la longueur du trajet, le choix de l'itinéraire aujourd'hui pour ainsi dire immuable, mais qui naguère encore variait selon l'état de sécurité de pays ; le fait, enfin, qu'aucune tribu transhumante, à quelques rares exceptions près, ne prend ses bivacs d'hiver dans son propre territoire.

L'occupation d'un territoire étranger constitue, en effet, une des caractéristiques de la transhumance du Moyen-Atlas. Ainsi les Aït-Waraïn hivernent chez les Aït-Sadden et les Hayaina ; les Aït-Seghrouchen du Tichoukt, chez les Aït-Yousi du cercle de Sefrou ; les Aït-Yousi du Guigou, chez les Aït-Seghrouchen à Daïet el-Hachlaf ; les Aït-Ayyach de la Mouloya, chez les Beni-Mguild ; les Beni-Mguild, selon les fractions, chez les Beni-Mtir, les Aït-Sgougou, les Zayan, les Guerrouan.

Le mouvement général de la poussée s'effectue en direction Sud-Est, Nord-West, normalement aux plis montagneux, et rappelle la manœuvre des pions sur un damier. Chaque territoire devenu vacant par le départ de ses douars est immédiatement occupé par de nouveaux douars venus de l'arrière.



A la veille du départ pour la transhumance d'hiver, les grandes tentes sont établies sur leurs terrains de cultures, près de leur ksar, où elles viennent de faire un long séjour. Les hommes achèvent à la hâte les labours d'automne, tandis que par petites étapes les *ieazzaben* se sont rapprochés des grandes tentes ramenant du jbel les moutons ayant brouté l'*haḍban*, qui est l'herbe fine et recherchée de la montagne. On est dans la première partie de novembre. Les préparatifs occupent grands et petits et demandent, chez les Beni-Mguild de la Moulouya, au moins trois jours. On consacre le premier au chargement du gros mobilier, *amawa*, qui comprend les sacs, *tigrar*, avec les provisions de grains pour plusieurs mois; les enclos des parcs à moutons, *istran*, — les ustensiles d'alfa, *aoggri*, — le moulin, *azri*, — et les pierres de sel destinées à l'alimentation des troupeaux. On se repose le deuxième jour. On achève le déménagement le troisième : on abat et plie les tentes qu'on charge avec les tapis et les nattes, *iḥalaṣen*, sur le dos d'un bœuf porteur, qu'on désigne de ce fait *azger būuḥām*. On utilise tous les animaux de bât disponibles : ânes, mulets, chevaux, *imektarr*, et plus rarement des chameaux. La grande tente des chefs zayan, Amaroq et Hassan, de dimensions exceptionnelles, est transportée par un chameau.

Le 15 novembre, le 20 au plus tard, on se met en route. Si l'on n'a pu achever les emblavures, les parents et les serviteurs, *asekkan*, à qui l'on confie la garde de la maison, s'en chargeront. Le pays est sûr : les convois groupés par douars s'en vont sans traîner en suivant le pas rapide des mulets. Les hommes conduisent les bêtes chargées des bagages, *aggwa*, pl. *iggwaṭen*, les femmes poussent les bœufs, les bergers, les moutons. Mais ceux-ci, plus lents, arriveront quand les grandes tentes seront montées, à moins qu'on ait cru bon, dans la crainte d'être bloqués par la neige, de les faire partir en avant.

On s'arrête la nuit à des relais connus, mais on ne monte pas les tentes. On allume de petits feux; bêtes et gens couchent sur place, à côté des bagages déposés à terre. Le lendemain, à la première heure, on se remet en route, à moins qu'une pluie malencontreuse immobilise le convoi et l'oblige à un repos forcé.

Quand la montagne était moins sûre, que les chemins risquaient d'être coupés, on recherchait la protection, *amur*, de puissants voisins par des alliances ou des trêves; au besoin on forçait les passages, les armes à la main. C'était toute la tribu regroupée qui se déplaçait et se « faisait

berger » sous le commandement d'un caïd ou d'un chef de guerre. En tête, venait un groupe de cavaliers, suivi du gros des troupeaux, puis des convois et des bagages, *rrahil*, protégés à l'arrière-garde, *aberdud*, par d'autres cavaliers également équipés et armés.

Ainsi on franchit d'une seule traite la distance qui sépare le ksar de l'azaghar, en une ou plusieurs étapes, non coupées de repos. Les Aït-Arfa, venus de la région de Timhadit, campent une première fois à El-Herouch, puis à Ifeqfaquen, à Bou-Imiwas, et enfin à la forêt de Jâba. Les Aït-Ougadir — également de la confédération des Beni-Mguild — passent par Békrit, Aïn-Leuh, d'où ils gagnent le plateau de Telt en territoire des Aït-Sgougou. Parvenus dans leur terrain de parcours, les douars se dispersent. Ils se déplaceront désormais plus lentement; ils feront çà et là des séjours plus prolongés selon les nécessités de la vie pastorale et non le caprice de nomades rêveurs. Ils atteindront le point extrême de la transhumance en fin janvier. A partir de cette époque, ils esquisseront leur mouvement de repli vers leurs kasbas, qu'ils atteindront en mi-avril.

Les itinéraires parcourus sont aujourd'hui parfaitement relevés et contrôlés par les officiers du Service des Renseignements, qui se reconnaissent à merveille devant le damier, sans cesse mouvant de douars en continuels déplacements. Mais, hier encore, ils pouvaient varier selon les conditions politiques du moment. Des tribus puissantes et guerrières, comme celle des Zayan de Moha ou Hammou, disputaient aux Beni-Mguild le passage à travers leur territoire et les obligeaient à de longs détours.

L'arrivée des transhumants dans le territoire de la tribu occupante s'effectue sans grandes difficultés apparentes. Les troupeaux ne sont pas même contenus en certaines limites. Ils se mêlent parfois à ceux des occupants. Il est arrivé que, l'audace des bergers aidant, ils aient atteint des régions autrefois interdites. Certains Beni-Mguild, qui ne pouvaient dépasser Ifran, s'approchent aujourd'hui d'El-Hadjeb.

L'usage veut que les chefs de la tribu étrangère sacrifient un mouton, et remettent, avec de menus cadeaux, une brebis par *qaṭāz* — troupeau de 50 têtes, — au profit du caïd et de la djemâa des propriétaires du sol. Ce ne sont pas là des redevances réelles, — on n'en doit pas, — mais de simples présents dont s'accompagnent toujours les démarches de courtoisie en pays berbère.

Les bons rapports de voisinage entre la tribu étrangère et la tribu.

occupante ne peuvent se concevoir si on ne les suppose établis à l'origine sur des alliances du genre *tata*, qui interdisaient le vol et l'adultère. Quand elles se relâchaient, il arrivait que les occupants se dressaient contre les arrivants. C'est les armes à la main que se faisait l'occupation qui risquait, dans ce cas, de rester définitive.

L'emploi du bœuf porteur en pays transhumant mériterait plus qu'une simple mention. Les Touaregs du Sud utilisent aussi les services du même animal. Ils le nomment *esu*, sans doute de *asi* « porter ». Les Berabers emploient encore des animaux de bât, ânes, mulets et chevaux, qu'ils nomment *imektarr*, terme qu'on ramènera à une forme *ekter*, tombée en désuétude, sauf dans le dialecte de Siwa, où elle signifie également « porter ». Ainsi la linguistique corrobore un fait historique, à savoir que ces divers animaux ont d'abord été utilisés comme « porteurs ». On peut croire que le Berbère se servait du bœuf comme animal de bât, longtemps avant l'introduction du chameau. L'arrivée de cet animal devait modifier le genre de vie du nomade et contribuer à la grande fortune des Zénètes. Mais son domaine est dans la steppe et les pâturages présahariens, et non dans la montagne berbère âpre et neigeuse.

Quoi qu'il en soit, le convoi du transhumant n'offre pas le pittoresque de celui du grand nomade d'Algérie qui l'utilise. Fromentin a pu en noter l'allure en des termes exacts et colorés. On a personnellement été si souvent le témoin du spectacle pour qu'on puisse dire que rien n'a changé depuis. Dans le Moyen-Atlas, le tableau est tout autre.

Dans la région d'Oulmès, les plateaux de Ment, du Telt, dans la plaine de Messouar, points de concentration de douars riches et nombreux, règne l'hiver une animation qui contraste étrangement avec le vide des régions élevées. C'est là qu'il faut aller si l'on veut être témoin de scènes d'un autre âge et de l'agitation d'un peuple de pasteurs, dont seul un Maurice Le Glay a su décrire l'âme étrange (1).

### L'azaghar

La transhumance d'hiver ramène chaque année le Berbère dans l'azaghar, région favorisée par excellence et ardemment convoitée. Les moutons

(1) Le Glay (M.), *Les Pasteurs*.

y sont assurés de trouver avec de bons pacages un refuge contre les intempéries. Si la neige y tombe parfois, elle ne dure pas : elle n'est jamais une gêne. Mais que signifie au juste ce mot ?

Pour les géographes, l'azaghar est un plateau d'altitude moyenne de 1.200 mètres, encadré par les plaines du Saïs et des Beni-Mtir au Nord, du Tadla au Sud-Est, par le sillon de l'Oum-er-Rbia à l'Est et par la corniche des Zayan. Du belvédère d'Ito, la vue l'embrasse dans sa partie la plus mouvementée. Son relief s'anime d'un nombre infini de pustules énormes — cratères de volcans éteints — verdoyantes de la base au sommet, séparées par d'étroits vallons qui font comme les mailles d'un immense réseau, au travers desquelles s'infiltrèrent les troupeaux. Il n'est aucun de ces vallons, de ces sommets, qui ne porte un ou plusieurs noms. Le Touareg a pourvu lui aussi d'un état civil toutes les aspérités du Sahara. Le relevé de cette onomastique fournirait à coup sûr des renseignements précieux. Il révélerait tout au moins le passage en ces lieux de tribus aux parlers divers. *Asrou* — pour ne citer qu'un exemple —, nom du petit village bien connu, signifie « rocher ». Mais, avec ce sens, le mot est inconnu des Beni-Mguild, les occupants actuels qui utilisent *aneqsmir*. A défaut d'autre témoignage, ce simple petit fait de linguistique dénoterait l'origine étrangère de la puissante tribu.

Dans le langage des Berbères, *azagar* n'a pas d'autre valeur qu'une simple expression géographique comme *adrar*; *assif*, *asaka*, *tizi*. Les Chleuhs de l'Anti-Atlas s'en servent pour désigner la plaine de Tiznit, parsemée de palmiers, ou la vallée du Sous, bordée d'oliviers et couverte d'un maquis d'arganiers. Pour les Berbères du Haut-Atlas, *azagar* n'est autre que le Haouz de Marrakech, la plaine ensoleillée qu'ils découvrent de leur montagne. Par Léon l'Africain, on sait que la région connue sous le nom de Gharb — qui est la vallée du Sebou — se nommait *zaghar*, qui est la façon arabe de prononcer le mot. Même dans le Moyen-Atlas l'expression figure comme premier élément du composé *Azagarfal*, qui désigne la zone étendue de plaines sur la rive droite de l'Oued el-Abid, où les Aït-Abdi — fraction importante des Aït-Chokhman — mènent estiver leurs troupeaux.

L'expression paraît actuellement absente du vocabulaire des divers groupes dialectaux. Le Touareg offre toutefois une forme *agaher* (1) avec le

(1) De Foucauld, *Dict. abrégé*, t. II, p. 495.

sens de « vallée », qui pourrait bien avoir un rapport étroit avec *azaġar*. Le *h* correspond normalement à un *z*. La forme supposée *ajazer* existe au surplus dans l'Aïr. Les Aouelemmiden la prononcent *aġašer*. C'est évidemment le même mot que *azaġar* qu'explique la métathèse de *z* et de *j*.

Ainsi le mot appartiendrait au groupe Sanhadja-Masmouda, les premiers occupants du Maroc. Ce serait une expression de montagnard, de transhumant ; elle désignerait une vallée, une région entrecoupée de monts plutôt qu'une plaine, car le Berbère connaît d'autres mots pour la désigner. Mais la racine *ZĠR* reste énigmatique.

L'azaghar est occupé d'une manière permanente. A peine les transhumants ont-ils ébauché leur mouvement de repli que des tribus bordières du Moyen-Atlas s'approprient à prendre leur place à côté des véritables occupants.

### La double transhumance (1)

Le mouvement de repli esquissé fin janvier ramène le transhumant dans son habitat normal vers le 15 avril. Il a retrouvé son ighrem. Ses champs d'orge et de blé ont parfaitement levé. L'eau court abondante et claire dans son ruisseau où poussent les hauts peupliers. Les hauts sommets sont encore étincelants de neige, mais pour quelques jours seulement. Les gens laissés au ksar, engourdis par la paresse et l'inaction de l'hiver, semblent se réveiller. On les verra moins souvent muets et accroupis au soleil le long des murs rouges du ksar. D'autres préoccupations vont maintenant absorber le temps du transhumant. Aux soins du troupeau qui trouvera une vaine pâture aux abords des champs, viennent s'ajouter les soucis de travaux qu'exigent les cultures de printemps, celle de maïs au premier chef.

Pour peu de temps cependant. L'épanouissement des pâturages de montagne exerce bientôt sur lui leur attirance habituelle. Dès juin, après avoir confié au sol des espoirs nouveaux, il se remet en route avec les troupeaux et les grandes tentes pour la transhumance d'été.

Cette nouvelle migration n'offre aucune des difficultés de la première.

(1) La question de la transhumance dans le Maroc Central a fait l'objet des études suivantes : Harris, *The nomadic Berbers of Central Morocco (Geographical Journal)*, 1897, t. I, p. 638-645 ; — M<sup>lle</sup> Suzanne Nouvel, *Nomades et sédentaires au Maroc*, Paris, 1917 ; — Célérier, *La transhumance dans le Moyen-Atlas*, in *Hespéris*, 1927, 1<sup>er</sup> trimestre.

La saison est clémente en ces hautes cimes, à l'ombre des belles futaies et des forêts de cèdres. Puis, le transhumant se trouve maintenant dans son domaine. Plus rares sont en effet ceux qui demandent à la tribu voisine l'hospitalité de leur montagne. Les Beni-Mguild du Nord, qui furent pendant l'hiver les occupants de l'azaghar, vont recevoir à leur tour des étrangers : les Aït-Yousi d'Engil, quelques fractions des Beni-Mtir, les Aït-Sgougou du Haut Oum-er-Rbia, des Aït-Abdou-Zayan, et leurs frères, moins bien partagés de la Haute-Moulouya, les Aït-Ougadir et les Aït-Bouguemane.

Ainsi, après un court séjour au pays, une transhumance d'été succède nécessairement à la transhumance d'hiver. Le rythme de cette double migration est aujourd'hui connu dans ses traits essentiels. Les nuances ou les variantes qu'on peut relever d'une région ou d'une tribu à l'autre tiennent avant tout à la mesure dont le transhumant croit nécessaire à ses besoins d'associer la culture à l'industrie pastorale.

A titre d'exemple (1), voici les différentes étapes suivies par les Aït-Arfa du Guiguo, de la confédération des Beni-Mguild au cours de leur double transhumance. Ils ont leurs terrains de cultures dans la vallée du Guiguo. Parmi leurs villages, pour fixer les idées, on citera *Almis*.

#### 1° TRANSHUMANCE D'HIVER

a) *Igluin*. Départ fixé au 20 novembre, les labours achevés. Première étape à mi-route d'Azrou, puis occupation dès la troisième des pays Aoud-el-Ma, Amrous, la Mraghra. Quelques jours plus tard, le groupe se divise : les Aït-Oumenasft gagnent le plateau d'Ito, les Aït-Mançour, la vallée de Tabadout. Les troupeaux rejoignent les grandes tentes s'ils ont pris les devants. On abat les petites tentes. Le point extrême de la transhumance sera atteint vers le 15 décembre.

b) *Iberrimen n efsa*. Amorcé dès la fin de janvier, le mouvement de repli, coupé de longs séjours, ramène les Aït-Arfa dans la région d'Azrou, vers le 15 avril. Ils montent sur le plateau en une fois, le plus grand nombre par la piste boisée de l'Adar-Oulghem, les autres par Michilifen. Ils cam-

(1) Ces renseignements figurent dans un Rapport établi sur la transhumance des Beni-Mguild par les soins du C<sup>t</sup> Nivelles.

pent à Bou-Tajtout, à Aguelmame-Tighlouine. Pendant quatre jours ils approvisionnent de bois les kasba afin de se consacrer entièrement par la suite aux travaux agricoles.

c) *Izebbil*. Les grandes tentes se rendent sur les terres à maïs avec les troupeaux. Ceux-ci parqueront la nuit sur les terres qu'onensemencera ensuite de proche en proche jusqu'à épuisement de la semence. Selon l'abondance des pâturages, cette période se prolongera jusqu'aux premiers jours de juin. C'est aussi le moment de la tonte.

## 2° TRANSHUMANCE D'ÉTÉ

Les grandes tentes accompagnent les moutons. L'orge mûrit fin juin, mais on laisse aux gens laissés sur place avec les petites tentes le soin de moissonner. L'Ancera arrive — 7 juillet de notre calendrier. On met au troupeau les agneaux d'un an. On cesse de faire le beurre avec le lait des brebis qui a diminué. Le blé mûrit à son tour. Les grandes tentes laissent alors les troupeaux en *azzaba*; elles descendent à proximité des champs de blé et moissonnent. A son tour, le maïs est enlevé et décortiqué. Septembre touche à sa fin. Les charrues sont sorties; on emblave les terres en orge et en blé. Dans les derniers jours d'octobre, les petites tentes ramènent les troupeaux. Les labours sont à peine achevés que déjà on se prépare à gagner l'azaghar.

On peut considérer cette double migration comme le type même de la transhumance berbère du Moyen-Atlas, qui associe dans des conditions normales l'élevage et la culture. On comprend que, dès qu'un déséquilibre vienne à se produire au profit de l'un ou de l'autre, il a aussitôt son retentissement sur la vie du transhumant.

Exemple : Les Irklaouen du caïd Mostafa (Beni-Mguild) possèdent à la fois des terrains de cultures dans le Tigrigra, leur habitat normal et dans l'azaghar. Ils effectuent leur transhumance d'hiver en trois bonds. Le premier le mène avec les grandes tentes à Ifrouzirt, au Jebel Hayan, à Aïn-Agra, où ils font un séjour d'un mois pendant lequel ils labourent. Le deuxième les mène vers le 15 décembre dans l'Adarouch et à Imi-el-Khenig, où ils campent et labourent jusqu'à la fin de décembre. Le troisième les trouve dans l'azaghar où rejoignent les petites tentes.

L'*izzebil* les ramène dans le Tigrigra, vers le 15 avril, pour les cultures de printemps. Vers le 10 juin, les troupeaux partent pour l'alpage avec les petites tentes, tandis que les grandes reprennent le chemin de l'azaghar, où l'on moissonnera les récoltes parvenues à maturité. Après une période particulièrement active d'allées et de venues, elles regagnent enfin l'habitat, le Tigrigra, la récolte de blé étant encore sur pied. A partir de ce moment, tout rentre dans la normale.

Ainsi, il semble bien que la présence et la durée du séjour de la grande tente, tantôt sur les terres de cultures, tantôt au milieu des troupeaux, marquent l'importance que le transhumant assigne à la culture ou à l'élevage.

Certaines tribus en arrivent à ne plus pratiquer que la transhumance d'hiver, et certaines autres que la transhumance d'été. Celles-ci seules méritent l'appellation d'*alpins* qu'on a cru devoir leur donner. Les Aït-Abdi de la grande confédération des Aït-Chokhman sont dans ce cas (1). Ils disposent d'une zone de plaines sur les rives de l'Oued et 'Abid, l'Azagharfal sur la rive droite, la cuvette de Boutferda sur l'autre. Ils ont deux grosses agglomérations en plus de nombreux petits villages disséminés dans des vallons : Tingerft et Boutferda. Tingerft est le centre de la haute montagne d'où les transhumants s'égaillent l'été dans leurs pâturages alpins. A Boutferda, se tient, le mercredi, un gros marché où ils se ravitaillent. Le cheikh répartit les pâturages d'été entre les diverses fractions, et des fêtes sont données en cette occasion. Les troupeaux gagnent par étapes les hautes cimes ; mais le froid et la neige les ramènent dans l'Azagharfal et la cuvette de Boutferda.

La migration des troupeaux, l'été, vers de plus hautes altitudes, sous la conduite de bergers, s'observe au surplus, à divers degrés, dans toute la montagne berbère, du Haut et de l'Anti-Atlas. Mais elle n'entraîne pas à sa suite le déplacement de toute la famille ou de toute la tribu. Elle nécessite parfois, comme chez les gens d'Ounzound, l'usage de deux maisons bâties aux différents étages de la montagne. Elle ne revêt jamais, en aucun cas, l'importance des mouvements périodiques du transhumant Beraber.

(1) Célérier, *La transhumance dans le Moyen-Atlas*, in *Hespéris*, p. 61.



**Id usēfūl**

L'établissement des grandes tentes dans un bivac nouveau s'accompagne d'un ensemble de pratiques superstitieuses à l'observance desquelles le transhumant attache un grand prix. Une vie nouvelle semble renaître chaque fois pour lui. Il importe qu'il se débarrasse des influences néfastes qui ont pu s'attacher à la tente dans le campement abandonné; qu'il se concilie les bons génies du lieu; qu'il tire des pronostics sur le sort que l'installation nouvelle réservera à la famille et aux troupeaux. Il croit que les actes heureux par lesquels il inaugurera le bivac retentiront par la suite sur les événements de la vie courante.

Il est des douars qui furent funestes et dont on conserve un mauvais souvenir. D'autres furent meilleurs, sans doute parce que furent mieux observées les règles de magie dont on requiert le secours. Le transhumant partage avec le sédentaire les mêmes croyances au *fal*, à « l'augure », comme au mauvais œil qu'ils accusent l'un et l'autre de leurs maux.

Aussi, dès que les tentes sont à pied d'œuvre, prêtes pour le montage, à l'emplacement marqué d'un tas de pierres, les hommes et surtout les femmes n'accompliront désormais aucun geste qui ne soit de nature à assurer magiquement le bonheur de tous.

La première nuit qu'on passe au nouveau bivac porte même un nom : *id usēfūl* : on en comprendra d'autant mieux le sens qu'on en connaîtra les événements qui la marquent.

Avant toute chose, les femmes jettent du sel sur le terrain réservé à la tente et à ses dépendances. Elles fumigent avec du chardon à glu, *addad*, l'emplacement destiné aux jarres de lait. Elles jettent de la farine dans l'azilal où passeront les troupeaux. Elles apportent le plus grand soin au montage de la tente, elles évitent qu'un des coudes ne « vise » la tente voisine, et s'entendent avec les autres femmes pour attacher les *iseglaf*.

Ce travail fini, elles se félicitent. L'une dit : « *isemnan elliṃān !* Que Dieu fasse du nouveau bivac un emplacement de paix ! » Une autre répond : « *iūsām t rebbi !* Que Dieu vous le procure ! » On dit encore : « O Brahim, Mohammed (le Prophète) est chez nous et ses compagnons chez vous ! » Parfois un homme lance à son voisin l'invocation connue : « *šala šala nnebi !*

Priez sur le Prophète! » La formule reprise aussitôt passe de tente en tente jusqu'à ce qu'elle ait fait trois fois le tour du douar.

Des rites président au renouvellement du foyer. Chacun ravive son propre feu et en garde jalousement la flamme. Contrairement à l'usage, on se refuse à prêter au voisin le tison qui rallumera son foyer. Les Beni-Mguild allument parfois un tas de bois au milieu du douar. Chacun viendra y chercher la flamme qui rallumera le foyer domestique. C'est là une pratique fort curieuse et sans doute un vieux témoin d'un paganisme impénitent. Le sédentaire procède, lui aussi, au renouvellement de son foyer, en d'autres circonstances, à l'Innaïr ou à l'Achoura, qui marquent l'une et l'autre comme, l'on sait, la fin d'une année et le commencement d'une autre.

Un autre usage exige de refuser au voisin le prêt de tout ustensile. Le moulin ne sortira pas de la tente. Il restera silencieux. On évitera même de le toucher. C'est pourquoi l'on a consacré la veille du départ à moudre le grain de plusieurs jours. On se gardera de traverser le douar avec une outre remplie d'eau, ou avec de la viande fraîchement abattue, sinon le bétail dépérirait. On évitera de porter en dehors de la tente une part de viande fraîche, si petite soit-elle à moins d'en jeter un morceau au feu, afin de conjurer le sort. Ce sont là, au surplus, des usages d'observance quotidienne, plus strictement appliqués au cours d'un changement de bivac.

Une autre coutume veut qu'on change le nom des objets de la tente, celui de certains animaux et même des gens. Le chien, *aidi*, s'appellera *innemûter*, le « gardien ». Chez les Aït-Ayyach du Sais, les hommes s'appelleront tous *Brahim* et les femmes *'Ariba*. Après le souper, les femmes et les enfants, et parfois même les hommes se divertissent au jeu des devinettes, la *tmzunzuġen id amzuaru*. Le jeu consiste à mettre un nom sur un objet reconnaissable à certaines de ses particularités énoncées sous une forme imagée. Il procède de la même idée que celle qui préside au changement des noms. On verra vraisemblablement dans cet usage l'origine magique d'un genre de littérature orale, fort apprécié des petits et que ne dédaignent pas les grands.

Le souper, *imensi*, sera plus abondant que de coutume. On en changera aussi l'ordinaire. Les pauvres mangent des galettes au beurre et de la *rfist*. Ceux qui le peuvent égorgent un mouton. Ils tracent avec son sang un cercle à l'intérieur de la tente : ce qui est une manière de circonscrire le domaine des djenoun. Parfois les gens du douar se groupent pour une *uziâz*,

un achat de viande en commun. L'entreprise fort louable en tout temps est particulièrement bénie de Dieu en cette occasion. Dans le pays de Tlemcen, les gens réunis au milieu du douar prennent en commun leur premier repas du soir. Ils appellent cette nuit-là *lilt elmamsa*.

On exprime toujours le désir de ne recevoir la visite d'aucun hôte au cours de la première nuit : ce sera le meilleur moyen de les éviter pendant toute la durée du séjour. Si le hasard amène l'*anglaf* « l'indésirable » dans une tente on répondra à son salut : « *ismen lmān!* Que le bivac vous porte bonheur ! » par : « *īša-š-t Rebbi!* Que Dieu te le procure (le bonheur) ! » Mais on conjurera le sort en lui touchant les vêtements avec un tison.

On prétend que les voleurs n'attaquent jamais le douar qui s'installe. Ils savent que les gens tenus en éveil se préservent de leurs coups par des pratiques de sorcellerie qu'ils redoutent. Chez les Beni-Mguild, au pied du kerkour, dressé au milieu de douar et dédié à Moulay Abd el-Qader el-Jilani, les hommes, tour à tour, se présentent et disent : « *A Muley ʿabd elqader Žilani, str-ağ z g iēādaun a rebbi d-iḥuwwān!* O Moulay, ô Dieu, préserve-nous de nos ennemis et des voleurs ! »

Les pasteurs de tous les pays observent des usages identiques. Il est curieux, en ce qui concerne les Africains, qu'on ne les ait point jusqu'ici signalés. Les Touaregs (1) donnent même le nom de *ahel n aseffil* au jour où ils déplacent leur bivac pour occuper un pâturage nouveau : *aseffil* désigne, en effet, un pâturage nouveau et frais. Mais qui croirait au rapport fortuit entre ce mot et l'*asēful* des Marocains ? Or, de l'exposé des pratiques de magie qu'on vient de rapporter, paraît-il déraisonnable de considérer l'un et l'autre comme des dérivés de l'arabe *fal*, qui est le nom de « l'augure » ? Les Berbères ont même un verbe *šfal* « tirer des augures ». On voudra lui rapporter *aseful* ou *aseffil*, associés au mot *id* « nuit » ou *ahel* « jour », pour marquer la première nuit ou le premier jour que le transhumant passe dans un nouveau bivac.

Par ailleurs, si l'on se souvient que les Touaregs n'ont guère été touchés par l'arabisation, on conviendra que la présence d'un mot emprunté pour marquer un événement aussi caractéristique de la vie de nomade atteste pour le moins le changement profond apporté par les hordes bédouines, non seulement dans leur genre de vie, mais dans celui de tous les Africains.

(1) De Foucauld, *Dict. abrégé*, t. I, p. 220.

Non certes, qu'elles aient importé le nomadisme dans un pays qui le pratiquait déjà. Elles l'ont, à coup sûr, fortement modifié et amélioré, ne fût-ce qu'en leur apportant la tente. Déjà, auparavant, l'introduction du chameau avait permis une heureuse transformation en étendant son domaine jusqu'en des régions inexplorées.

Mais les belles époques de la transhumance sont aujourd'hui révolues. On commence à dédaigner les services du chameau. L'avènement d'un règne de paix et de sécurité laisse envisager au transhumant marocain lui-même une ère nouvelle qui pourrait être le terme d'un mode d'existence déjà plus que millénaire.

*(A suivre.)*

E. LAOUST.

---



# Bibliographie

---

E. WESTERMARCK, *Wit and Wisdom, A study of native Proverbs*, Londres, 1930, xi-448 p.

M. Edward Westermarck publie sous ce titre un recueil de 2.013 proverbes marocains recueillis à Tanger avec l'aide du chérif 'Abd as-Salâm al-Baḡ-ḡālī. Ces proverbes sont tangérois, ou d'origine jebaliennne, en majorité, entendus par là qu'ils sont connus des habitants de la ville, ceux des environs et ceux des tribus des Anjera ou du Jebel voisin. Il est difficile, en effet, d'attribuer une origine à des proverbes tant en ce qui concerne l'idée qu'en ce qui concerne l'expression. Les emprunts dans ce domaine, d'une région à une autre, sont particulièrement nombreux. Cependant le recueil de M. Westermarck contient beaucoup de dictons originaux que les spécialistes de ce genre littéraire auront plaisir à relever et à noter.

Depuis la publication des *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb*, par M. Ben Cheneb (Paris, 1905-1906-1907), l'orientalisme n'avait connu de recueils de proverbes aussi imposants que celui de M. Westermarck. Le Maroc, en particulier, n'avait guère donné

lieu qu'à quatre études : celle de Budgett Meakin, *An introduction to the Arabic of Morokko* (London, 1890), — celle de Fischer, *Marokkanische Sprichwörter (Mitteilungen des Seminars für Orient-Sprachen, 1898)*, contenant 71 proverbes, — celle de Lüderitz, *Sprichwörter aus Marokko* (même revue, 1899), contenant 92 proverbes, et celle que j'ai publiée sous le titre : *Proverbes et dictons arabes de Rabat* dans *Hespéris* (1<sup>er</sup> trimestre 1928), contenant 200 proverbes. En admettant que le recueil de M. Westermarck renferme deux cents proverbes déjà publiés dans les ouvrages qu'on vient de citer et dans celui de M. Ben Cheneb, il en reste 1.800 qui sont nouveaux pour nous. On peut juger par là de l'importance et de la valeur du livre.

Les proverbes sont donnés en transcription utilisant les caractères diacrités, traduits et commentés brièvement. Le texte arabe est repris à la fin de l'ouvrage. La transcription est précise, complète et claire, ne présentant que des différences de détail peu importantes avec celle des études françaises de linguistique qui ont abordé les dialectes marocains. Par là, le recueil de

M. Westermarck est un document précieux pour la dialectologie. Par ailleurs, dans la préface, l'auteur a consacré tout le paragraphe III à un exposé scientifique des caractères phonétiques essentiels du dialecte de Tanger et des environs.

Le classement des proverbes, comme aussi le titre du livre, comme encore la préface, indiquent le but que M. Westermarck s'est proposé en publiant son recueil. Voici quelques titres de chapitres : Femmes, mariage — La famille — Bonnes et mauvaises fréquentations — Chrétiens, Juifs, Nègres — Commerce — Richesses et pauvreté — Hospitalité — Périodes agricoles.....

L'auteur a voulu atteindre la pensée des indigènes, montrer, par les sentences et les aphorismes qui leur sont propres ou qu'ils ont adoptés, comment ils jugent des hommes et des choses, ce qu'ils conseillent, en un mot, comment ils vivent moralement.

Grâce à l'abondance des textes donnés, M. Westermarck a pu décrire avec sincérité et justesse une psychologie collective plus nuancée qu'on ne le pense et assez différente de celle qui nous est familière dans nos sociétés occidentales pour qu'il soit difficile de la saisir, de la comprendre. Les Marocains, quelle que soient la catégorie sociale à laquelle ils appartiennent, n'ont ni le goût, ni l'habitude de l'analyse introspective. Ils sentent et ils pensent ingénument, pourrait-on dire. Pour connaître le mécanisme de leur pensée, pour connaître leur mentalité et leurs mœurs, il faut les voir agir et les entendre parler, vivre beaucoup et longtemps avec eux. Alors, peu à peu, se

dégagent, pour l'observateur attentif, les grands principes de la vie morale du Marocain, et, chose plus délicate à concevoir, l'accord de ses principes et leur hiérarchie.

M. Westermarck a passé de longues années auprès des indigènes, il a acquis une expérience profonde de leur mentalité et de leurs coutumes. Il a publié les résultats de ses observations patientes dans deux ouvrages trop connus pour qu'il soit utile de dire ici le bien que chacun en pense, *Marriage ceremonies in Morocco* (1914), dont la traduction française de M<sup>me</sup> Arin a été éditée par l'Institut des Hautes-Études Marocaines, et *Ritual and Belief in Morocco* (1926).

C'est cette connaissance intime de la psychologie marocaine qui lui a permis, pensons-nous, de présenter avec toute leur valeur documentaire les nombreux proverbes recueillis au Maroc. On dirait alors que c'est le Marocain lui-même qui expose ses idées dans un ordre logique, comme s'il avait pris la peine de les trier et de les critiquer.

Quelques remarques de détail :

Page 137, le proverbe 527 *kull blād uzēihha* est traduit : chaque pays a sa beauté. On a voulu voir dans *zēihha* un équivalent de *zēinha*. C'est *zēi* représentant du classique *زِي* qui est la bonne leçon. Ce mot signifie : aspect, costume, manière d'être. Il reparait, page 150, dans le proverbe 642 : *zēiy ulād z-zfūt*... traduit : the manner of scamps... Fischer a donné le proverbe en question, sous le n° 32, avec une traduction allemande, une traduc-

tion anglaise et une traduction française : « chaque pays à sa guise ».

Page 223, le proverbe 1187 est complété, à Rabat, par une comparaison : « (Mangé et méprisé) comme la viande du cou du bœuf », *bḥal lḥām lʿāngra*.

Page 237, le proverbe 1718 est complété, à Rabat, de la façon suivante : « (Graisie la trépointe, elle glissera), et la couture du cuir sera douce (facile) » *tārtāb ʿlḥrāza*.  
L. BRUNOT.

BEYRIES, *Proverbes et dictons mauritaniens* dans *Revue des Études Islamiques*, 1930, pp. 1-51.

M. Beyries traduit deux cents proverbes maures contenus dans le *Wasīf fī tarājim udabāʾ Šingīl*, ouvrage composé et publié au Caire par un maure qui s'était réfugié dans cette ville, Aḥmad b. al-Amīn aš-Šingīl.

M. Beyries donne la photographie du texte arabe, en quatre planches. Ce texte ne contient que les proverbes eux-mêmes, sans le commentaire dont s'est servi M. Beyries.

Ce recueil de proverbes qui s'ajoute à ceux que MM. Reynier et Marty ont publiés eux aussi pour la Mauritanie, apporte une contribution importante et précieuse à l'étude du folklore de cette région. Sans doute, l'auteur du *Wasīf* n'a-t-il pu résister au désir d'introduire dans sa collection des proverbes empruntés à l'arabe classique le plus pur — ils sont très rares ; sans doute aussi a-t-il recueilli des adages qui ne sont pas

proprement mauritaniens, des adages connus dans toute l'Afrique du Nord. Il n'en reste pas moins un lot fort important de proverbes et dictons parfaitement originaux qui rappellent la manière de vivre et l'histoire populaire de la Mauritanie.

M. Beyries, tout en se servant du commentaire du *Wasīf* pour traduire et expliquer les proverbes, a eu soin — et on lui en sera reconnaissant — de compléter par des informations locales les lacunes de ce commentaire.

Il est regrettable que ce recueil de proverbes n'offre pas, au point de vue linguistique, tout l'intérêt qu'il présente au point de vue folklorique. M. Beyries a employé une transcription désuète et insuffisante. Que n'a-t-il lu et appliqué les *Instructions d'enquête linguistique* établies par M. Marcel Cohen à l'intention de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris ? Par ailleurs, des notes plus abondantes concernant le vocabulaire et la morphologie auraient été nécessaires. La langue des proverbes, en effet, n'est pas la langue courante ; elle a besoin d'être expliquée.

Mais il faut croire que M. Beyries n'a pas voulu faire œuvre de linguiste et qu'il s'est cantonné délibérément dans le domaine ethnologique de son étude. C'était son droit. Et, du moment qu'il a atteint le but qu'il se proposait, le linguiste, mis hors jeu, n'a plus rien à dire.

L. BRUNOT.





# Table des Matières du Tome X

## ARTICLES

	Pages
L. BRUNOT. — <i>Topographie dialectale de Rabat</i> .....	7
R. BLACHÈRE. — <i>Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne : Saïd de Bağdād</i> .....	15
G. S. COLIN. — <i>Notes de dialectologie arabe : I, Les trois interdentes de l'arabe hispanique. — II, Sur l'arabe marocain de l'époque almohade</i> ..	91
F. KRENKOW. — <i>Deux nouveaux manuscrits arabes sur l'Espagne musulmane acquis par le Musée britannique</i> .....	1
E. LAOUST. — <i>Au sujet de la charrue berbère</i> .....	37
E. LAOUST. — <i>L'habitation chez les transhumants du Maroc central : I, La tente et le douar</i> .....	151
E. LÉVI-PROVENÇAL. — <i>Notes d'histoire almohade, III : Un nouveau fragment de chronique anonyme</i> .....	49
Dr H. P. J. RENAUD. — <i>Trois études d'histoire de la médecine arabe en Occident : I, Le Musta'inī d'Ibn Beklāreš</i> .....	135

\*  
\* \*

## COMMUNICATIONS

G. S. COLIN. — <i>Autour du Jāma' al-fna de Marrakech</i> .....	122
G. S. COLIN. — <i>Etymologies magribines</i> .....	125
G. S. COLIN. — <i>La fausse « plaine du preux » des traducteurs de Léon l'Africain</i> .....	123
E. LÉVI-PROVENÇAL. — <i>A propos du « pont du cadi » à Grenade</i> .....	121

\*  
\* \*

## COMPTES RENDUS

P. DE ALCALÁ. — <i>Arte para . . . . . saber la lingua arabiga</i> (R. RICARD) . . . . .	134
BEYRIES. — <i>Proverbes et dictons mauritaniens</i> (L. BRUNOT) . . . . .	257
IBN AL-ḤAṬĪB LISĀN AD-DĪN. — <i>Al-Lamḥat al-badrīya</i> (E. LÉVI-PROVENÇAL) . . . . .	133
E. LÉVI-PROVENÇAL. — <i>Documents inédits d'histoire almohade</i> (R. BLACHÈRE) . . . . .	129
L. MASSIGNON. — <i>Recueil de textes inédits concernant la mystique en pays d'Islām</i> (R. BLACHÈRE) . . . . .	131
E. WESTERMARCK. — <i>Wit and Wisdom in Morokko</i> (L. BRUNOT) . . . . .	255

Achevé d'imprimer sur les  
presses de l'imprimerie  
Française et Orientale  
à Chalon-sur-Saône.  
le 20 mars 1931. 963